NICOLAE FRIGIOIU

POLITOLOGIE ŞI DOCTRINE POLITICE

VOL. II.

PUTEREA IMAGINII ŞI IMAGINILE PUTERII

CUPRINS

Introducere……p.5

Capitolul I.
Imaginea publică şi imaginea politică
1.1. Delimitări conceptuale.....p.7
1.2. Imagine publică şi imagine politică.....p.8
1.3. Imaginea politică.....p.11
1.4. Cultură şi imaginar politic.....p.13

Capitolul II.
Puterea imaginii şi fascinația puterii
2.1. Sacralitatea puterii regale.....p.19
2.2. Instituționalizarea puterii politice.....p.23
2.3. Personalizarea puterii.....p.27
2.4. Resursele simbolice şi imaginea publică.....p.31
2.5. Puterea personală şi cultul personalității.....p.35

Capitolul III.
Puterea imaginii şi corespondențele ei politice în China antică
3.1. Modelul ontologic al culturii chineze şi corespondențele lui simbolice.....p.41
3.2. Întemeierea cosmologică şi simbolică a politicului.....p.46
3.3. Filosofie şi politică.....p.53
3.4. Ritual şi comportament politic.....p.57
3.5. Principiile şi arta guvernării.....p.59

Capitolul IV.
Monarhie sau republică; rege sau preşedinte?
4.1. Prolegomene la o teorie a imaginii instituționalizate.....p.66
4.2. Ideea republicană şi avatarurile ei.....p.77
4.3 De la rege la preşedinte, de la monarhie la republică.....p.81

Capitolul V.
Imaginea liderilor şi instituțiilor politice în istoria României
5.1. Structuri antropologice ale imaginarului politico-istoric românesc.....p.87
5.2. Imaginarul politic şi imaginarul artistic în istorie.....p.102
5.3. Portretul politic în istoria României.....p.117
5.4. Între romanul istoric şi viața romanțată.....p.133

Capitolul VI.

Evoluţia imaginii politice de la Renaştere la romantism

6.1. Clasic, romantic şi baroc în geneza formelor politice moderne.....p.150
6.2. Absolutismul clasic (religios şi laic).....p.157
6.3. Absolutismul luminat.....p.164
6.4 Dimensiunile romantice ale imaginii publice.....p. 167

Capitolul VII.

Imagine publică şi ideologii politice în regimurile totalitare

7.1. Liderii comunişti.....p.173
7.2. Liderii de extremă dreaptă.....p.187
7.2.1. Mitul Conducătorului.....p.190
7.2.2. Stat şi partid în ideologiile de extremă dreaptă.....p.194
7.2.3. Ideologie şi propagandă.....p.197

Capitolul VIII.

Personalitatea politică (liderul politic)

8.1. Cunoaştere şi acţiune politică.....p.203
8.2. Structura motivaţiilor politice.....p.207
8.3. Personalitatea politică (liderul politic).....p.213
8.4. Specificul personalităţii politice.....p.216
8.5. Structura personalităţii politice.....p.220

Capitolul IX.

Tipuri şi tipologii de lideri

9.1.Criterii de tipologizare.....p.228
9.2.Tipologii ideologice.....p.228
9.3.Tipologii psihologice.....p.231
9.4.Tipologii psihanalitice.....p.234
9.5. Liderul histrionic şi liderul narcisic.....p.241
9.6.Liderii agitatorici şi liderii propagandişti.....p.245
Bibliografie generală.....p.248

INTRODUCERE

Lucrarea de față reprezintă o ediție lărgită a cursului *Imaginea publică a liderilor şi instituțiilor politice* conceput pentru studiile universitare Zi şi I.D de la Facultatea de Comunicare şi Relații Publice din cadrul Școlii Naționale de Studii Politice şi Administrative. Totodată, sarcina de a redacta o variantă a cursului pentru masteratele de „Comunicare politică" şi „Comunicare audiovizuală" a dus la o arhitectonică nouă a lucrării. Au apărut capitole noi, altele au fost eliminate, iar cele rămase au suferit modificări substanțiale în acord cu exigențele impuse de programele masterale. Geneza, evoluția şi imaginea instituțiilor politice sunt una din principalele contribuții aduse la structura lucrării. De asemenea, un spațiu amplu a fost acordat studiului marilor personalități care au văzut în imaginea politică o armă psihologică în conservarea puterii atât pe plan intern cât şi pe plan internațional. Capitolele dedicate liderologiei, formării şi dezvoltării liderilor , studiului personalității politice au fost amplu revizuite. Au fost adăugate noi tipologii de lideri (histrionic, narcisic), studiul motivațiilor, al caracterului şi temperamentului, al calității oamenilor politici.

Lucrarea abordează, dintr-o perspectivă interdisciplinară, imaginea publică şi corolarul ei imediat, imaginea politică, aşa cum s-au structurat ele în memoria socială de-a lungul timpului, ca sublimări ale reprezentărilor colective despre politic / politică. Analizând modul de stratificare a imaginarului în conştiința istorică am ajuns la concluzia că energia socială care alimentează perpetuarea acestor imagini şi le conferă vitalitate şi rezistență este Puterea. Dorința omului de a învinge Timpul printr-o repliere asupra sensurilor sale existențiale a găsit în Putere un scut împotriva dezordinii cosmice. Puterea simte că nu poate învinge Timpul , dar îl poate stăpâni prin reprezentările simbolice despre un viitor posibil şi umanizat. Proiecția ei mesianică a găsit în reprezentările politice (mituri, rituri, ceremonii, simboluri etc.) un aliat prețios în lupta împotriva entropiei şi a eternității.

Un alt element care poziționează imaginea publică şi îi conferă plasticitate şi profunzime îl constituie vectorii religioşi, culturali şi ideologici. O personalitate sau o instituție acționează întotdeauna într-un

sistem sau cultură politică date şi imaginea lor este fatalmente condiționată de ethosul normelor şi valorilor culturale ca şi de configurația internă a concepției despre lume a grupului respectiv.

Într-un anumit fel, lucrarea este rezultatul discuțiilor pasionate despre filosofia imaginii la cercul ştiințific şi la seminariile de profil. Observațiile pertinente ale studenților m-au ajutat să elimin unele ambiguități şi neclarități şi, totodată, să introduc unele subcapitole care lipseau din textul prim. De aceea, lucrarea se adresează studenților şi masteranzilor de la facultățile cu profil socio-uman, precum şi tuturor celor interesați de problemele imaginii şi comunicării politice. În eventualitatea strecurării unor erori sau neîmpliniri, rog cititorul să ne îngăduie, deoarece nu mână de înger a scris, ci bulgăre de lut trecător, supus greşelii.

Autorul

Decembrie 2009

CAPITOLUL I

IMAGINEA PUBLICĂ ŞI IMAGINEA POLITICĂ

1.1. Delimitări conceptuale.

Cursul de imaginea publică a liderilor şi instituţiilor politice nu urmăreşte să repete obiectul celorlalte cursuri din cadrul modulului de „Comunicare Politică". El nu va analiza tehnicile de creare a imaginii în timpul campaniilor electorale (prezidenţiale, legislative sau locale), nici sondajele de opinie preelectorale cu privire la preferinţele electoratului pentru cutare sau cutare om politic sau nu va deduce imaginea candidatului din ce spune sau promite el. O asemenea operaţie ar scurtcircuita fluxul viu al devenirii, ar văduvi o structură de bază a memoriei sociale de universalitatea imaginii-amintire şi ar sufoca, în tabelele statistice, rememorarea şi revalorizarea evenimentelor petrecute cândva şi undeva, într-o ţară X şi într-un timp Y.

Recunoscând importanţa muncii desfăşurate de specialiştii în PR şi de staff-urile electorale în crearea imaginii unui candidat vom observa că această imagine este de multe ori contrafăcută, că, lipsind fondul, substanţa realităţii care iradiază forma, ea nu are şanse de supravieţuire decât atât timp cât este alimentată cu mijloace artificiale de subzistenţă.

Cursul nostru abordează imaginea publică din perspectiva sublimării reprezentărilor sociale despre politic/politică, aşa cum s-au structurat ele în memoria socială de-a lungul generaţiilor. Această abordare este răspunsul la următoarele întrebări: de ce imaginarul colectiv a reţinut de pe retina timpului cu precădere faptele şi evenimentele politice, imaginea marilor oameni politici şi a instituţiilor şi nu a jucătorilor de base-ball, de fotbal, a sportivilor sau a cântăreţilor celebri, cu toate eforturile pe care mass-media le face pentru a o readuce în actualitate? O a doua întrebare vizează ingredientele, liniile de rezistenţă şi câmpul simbolic al imaginii politice. Cu alte cuvinte: de unde îşi trage această imagine vitalitatea şi ce factori concură la propulsarea ei în istorie?

Pentru cercetătorul care se ocupă de formarea, evoluţia şi comportamentul liderilor politici un fapt este surprinzător: de ce, împotriva valului violent de critici, de contestări şi de nemulţumiri imaginea oamenilor politici nu se şterge de pe retina timpului ci, mai mult, "se depune" tot mai consistent în memoria şi în imaginarul social, într-un raport de inversă proporţionalitate cu distanţa în timp a personalităţii evocate? Şi de ce V.I.P.-urile din lumea spectacolului, din muzica uşoară, din lumea sportului, în special din fotbal, care populează până la saţietate viaţa cotidiană, sufocând principalele mass-media prin prezenţa lor, se prăbuşesc într-o uitare aproape

generală, la fel de intens cum au apărut? Cine, exceptând un grup restrâns de inițiați, îşi mai aminteşte astăzi de vedetele muzicii uşoare sau ale gazonului de acum 50 de ani? Pe câtă vreme, o personalitate politică ocupă spațiul memoriei sociale, indiferent de cât a fost popularizată sau mediatizată prin mass-media sau programele şcolare, indiferent de gradul ei de demonizare la care a fost supusă de veritabile echipe de profesionişti. Mareşalul Antonescu, Carol al II-lea, liderii totalitari – de dreapta sau de stânga – Stalin, Hitler, Lenin - sunt mult mai cunoscuți de opinia publică decât grupurile parlamentare dintr-un regim democratic care trudesc fără preget pentru bunăstarea națiunii.

Pe de altă parte, ce anume mai generează interesul pentru politic / politică de vreme ce sondajele de opinie publică relevă toate, şi pe distanțe mari de timp, şi în mod frecvent, o scădere drastică de încredere în liderii şi instituțiile politice. Lipsa de eficiență a activității, neputința clasei politice de a soluționa problemele fundamentale ale umanității, scandalurile de corupție şi de imoralitae, demagogia etc. au creat un hiatus între orizontul de aşteptare a guvernaților şi oferta cotidiană a clasei politice, au erodat iremediabil şi lent încrederea în liderii şi instituțiile politice. Această lipsă de interes şi de încredere în instituțiile şi în clasa politică se vede şi în ratele scăzute de participare şi în absenteismul politic. Dar atunci cum se explică interesul pentru viața politică, în general, pentru evenimentele politice, în special? Nu cumva aceeaşi forță care dictează norma în acțiunea politică determină apariția altor forme de manifestare politică în scopul de a atrage? Mai precis, nu cumva teatralizarea politicii, culturile de spectacol, apariția jargoanelor specializate trădează acelaşi interes pentru politică, în condițiile scăderii de popularitate? Dacă aşa stau lucrurile, atunci valoarea realizărilor politice fac din puterea politică axa internă a imaginilor despre politic / politică la nivelul comunităților.

Interesul oamenilor pentru politică, în ciuda percepției negative a practicii, derivă şi din sentimentul unui „rău necesar“. Caracterul integrator şi organizat al puterii politice are o importanță excepțională pentru funcționarea comunităților, alocarea resurselor, armonizarea intereselor, lucruri fără de care relațiile umane s-ar bloca sau ar intra în criză. Buni sau răi, politicienii se ocupă cu gestionarea acestor probleme care cere, pe lângă talent, pregătire şi competență. Imaginea lor nu poate depăşi orbita realizărilor, după cum demonizarea clasei politice şi a instituțiilor nu presupune un viciu ascuns al acestei profesii, ci prăbuşirea orizontului de aşteptare al electoratului, cauzată tocmai de vicierea sistemului de valori al acestei profesii.

1.2. Imagine publică şi imagine politică.

De la bun început am operat această distincție conceptuală pentru a preciza terminologia uzitată în lucrare şi pentru a evita numeroasele confuzii care se întâlnesc în literatura de specialitate între *reprezentare*, *imagine* şi *idee.* În timpul

campaniilor electorale, tehnicile de marketing politic *reproduc*, pur şi simplu, imaginea unui lider politic, aşa cum rezultă ea din sondajele de opinie. Dacă imagiena clasei politice din România postdecembristă este una negativă, aceasta este posibilă deoarece „imaginea... este o reprezentare sensibilă care înglobează toate impresiile perceptive. Ea nu este doar o activitate de reprezentare în absența obiectului, ci se extinde la toate conținuturile intuiției sensibile“[1]. Vorbim de imagine politică atunci când ne referim la instituțiile, evenimentele şi personajele politice contemporane şi fără să le analizăm conținutul ideatic. În ce priveşte *imaginea publică*, pe lângă axa orizontală a reprezentărilor, ea mai conține şi o axă istorică, precum şi aparatele de valorizare a acestor intuiții sensibile într-un context istoric dat. Prin urmare, imaginea publică are o sferă de reprezentare mult mai vastă decât imaginea politică, deoarece recuperează imaginea amintire de pe axa verticală a memoriei sociale. Elementul axiologic determină selecția faptelor din trecut şi din prezent în conținutul imaginii publice.

„În timp ce imaginea capătă o forță activă şi devine imagine-ghid, reprezentarea ajunge la elaborarea de modele mai mult sau mai puțin raționalizate. Şi una şi cealaltă contribuie la orientarea comportamentului, dar prima într-un fel mai spontan şi mai afectiv, iar cea de-a doua mai direct cu referințe la norme şi sisteme de valori. Un model este, pentru noi, o reprezentare sau un ansamblu de reprezentări care provoacă imitația ori reproducția obiectelor, a personajelor, a situațiilor, a comportamentelor reprezentate. (...) În primul rând, modelul care defineşte o structură (structura spațiului, structura socială, structura comportamentului) a fost deosebit de modelul ideal care provoacă o atracție şi se apropie de o imagine ghid“[2]

Această imagine îşi trage vitalitatea din energia psihică a unui grup care structurează reprezentările sociale ale acestuia despre putere, în funcție de aspirațiile sau dorința lui: „Dorința poate să nască imagini plecând de la o percepție asociată unei amintiri, aşa cum imaginea poate să trezească dorințe. Imaginea corespunde, deci, de fapt, unui întreg mecanism care se petrece în inconştient şi preconştient pentru a erupe în conştient, şi această erupție provoacă un şoc afectiv mai mult ori mai puțin puternic. Această emergență la nivelul conştiinței poate să se limiteze la imaginile fugitive ori poate să ia forme mai complexe în fantasme, adevărate scenarii în care subiectul este implicat şi care tind să fie prezentate ca o punere în scenă a dorinței. Imaginile pot fi, deci, organizate, dar nu la acelaşi nivel cu reprezentarea. Organizarea imaginii se efectuează la un nivel preconştient şi această organizare ascunsă îi dă forța ei activă“[3]

Dacă ne-am referi doar la tehnicile de creare a imaginii, prezente în marketingul politic, vom observa că ele se opresc la primele nivele ale identității acestuia: identitatea civilă şi identitatea profesională. Analogia dintre confecționarea şi ambalarea produsului comercial, conform expectativelor consumatorilor şi al comportamentului lor pe piață, şi confecționarea şi ambalarea produsului politic

(ofertei), conform cu cerinţele publicului (consumatorilor) pe piaţa politică se opreşte la forma exterioară a imaginii şi nu interacţionează în conţinutul şi straturile profunde ale imaginarului social, ale inconştientului colectiv unde protoplasma imaginii învăluie nucleul reprezentărilor politice, unde energia psihică vitală configurează sistemul de credinţe, de atitudini şi de valori. La primul nivel de identitate accentul va fi pus pe situaţia civilă a candidatului: căsătorit, om serios, cu familie fericită şi solidă, tată afectuos, soţ atent etc., soţie care împărtăşeşte necondiţionat idealul politic al soţului ei. Prim-planurile luate candidatului se vor localiza în mod obsesiv pe viaţa tihnită şi fericită a familiei reunită în jurul căminului. Stop-cadrele vor reliefa copiii candidatului, câinele de la picioarele lui, icoanele de pe pereţi, biblioteca. Al doilea nivel de identitate se referă la studiile terminate, la lucrările publicate, titlurile ştiinţifice, traseul intelectual. Admiţând că între cele două nivele ale identităţii şi calităţile candidatului există o deplină concordanţă, personalizarea politicului subestimează nivelurile identităţii profunde: identificarea cu o doctrină sau ideologie, identificarea cu un ideal, cu interesul sau destinul naţional. Numai la aceste niveluri imaginea personală interacţionează cu imaginea publică despre politic / politică, interacţionează cu orizontul de aşteptare, cu sistemul de credinţe al colectivităţii. Cum se realizează această fuziune dintre formă şi fond în imaginea publică a liderilor şi instituţiilor – iată una din sarcinile cursului nostru, de a crea o modalitate determinată de codificare a formelor vizibile şi de a le transforma în elemente ale comunicării.

Imaginea artistică, de pildă, intră în sfera reprezentării dar nu se confundă cu ea. Într-o accepţiune foarte generală reprezentarea constituie orice traducere mentală a unei realităţi exterioare. Prin aceasta reprezentarea este legată de procesul de abstractizare. Reprezentarea unei corăbii este ideea de corabie. Imaginea intră în sfera reprezentării, dar prin imaginea artistică (plastică, literară sau filmică) ea constituie tocmai partea nereproductivă, nefiind o simplă transpunere în imagine mentală, ci o traducere creatoare.

Imaginile fixe sunt acelea care ne solicită să rememorăm percepţii, cunoştinţe şi idei care nu variază de la un individ la altul, chiar dacă sunt comunicate. Ele sunt imagini colective, sudate de-a lungul istoriei. Modul în care ele se formează, se schimbă, se transformă, cum se exprimă în teme iconografice, cum se transmit prin tradiţie, cum se comunică în culturi diferite este ceea ce formează o parte din imaginea publică a liderilor şi a instituţiilor politice.

Pentru Bachelard imaginaţia este un dinamism organizator care se constituie într-un factor de omogenitate în reprezentare.

Funcţia acestui dinamism organizator constă în forţa dinamică ce “deformează” copiile pragmatice furnizate de percepţie. Lumea imaginilor colective sudate prin vicisitudinile istoriei formează imaginarul colectiv. Analiza imaginarului

pune în lumină forța imaginii prin etosul şi dorința de a realiza acele modele sau orientări-ghid.

Pentru Jung, imaginea nu este copia psihică a obiectului exterior, ci mai curând "*o reprezentare imaginară* care se referă doar indirect la percepția obiectului exterior. Ea se bazează mai degrabă pe activitatea imaginară a inconştientului; se manifestă în conştiință ca produs inconştient şi anume mai mult sau mai puțin subit, oarecum ca o viziune sau ca o halucinație, dar fără caracterul patologic al acesteia"[4]

Imaginea publică poate fi definită ca un complex de reprezentări colective ale unui grup, generate de rememorarea sau reactualizarea unor imagini legate de realizările efective ale unei personalități. Acestea sunt fixate sau selectate pe retina timpului prin imaginarul social ca "expresie nemijlocită a unor activități vitale de natură psihică".[5] Ca expresie a inconştientului colectiv, imaginea publică poate fi definită ca proiecția simbolică a unor experiențe fundamentale în viața umanității care îi conferă sens şi semnificație prin atitudinea indivizilor față de aceste experiențe: "Imaginea primordială poate fi interpretată ca un precipitat mnemic, o *engramă* (Semon), apărută prin condensarea a nenumărate procese asemănătoare. În această viziune, imaginea este un precipitat, deci o formă tipică fundamentală, a unei anumite trăiri sufleteşti, continuu repetate".[6] Imaginea publică are un caracter impersonal, colectiv şi primordial.

1.3. Imaginea politică.

În marketingul politic şi electoral imaginea politică a unui candidat nu ține de totalitatea elementelor care dau imaginea perfectă a unei personalități, ci numai de combinarea acelor elemente pentru realizarea profilului simbolic al candidatului. Succesul constă în adaptarea imaginii (produsului) la dorințele publicului, adică în identificarea simbolică a acestuia cu rolul desemnat politicianului. Tehnicile de publicitate caută să adapteze produsul la nevoile umane de bază în aşa fel încât potențialii clienți să creadă că produsul respectiv le va satisface aceste nevoi.

Imaginea politică se comportă asemeni unei mărci de fabrică, în sensul că ea ajută la individualizarea produsului pentru promovarea şi vânzarea lui în condiții mai avantajoase. În cazul regimurilor democratice, caracterizate prin pluralism politic, candidații trebuie să aibă o imagine bine conturată prin care să se diferențieze de ceilalți. Această imagine de marcă reprezintă "eticheta" care, odată lipită pe fruntea unui politician, îl însoțeşte permanent deoarece reprezintă "certificatul de calitate" al produsului respectiv. Oamenii îl percep pe respectivul politician după această imagine. Din această cauză ea trebuie conservată şi cultivată în continuare, evitându-se orice schimbare bruscă în comportamentul şi înfățişarea personajului, adică respectând "regula de aur a coerenței imaginii".

O imagine de marcă este definită ca un "set caracteristic de sentimente, idei şi credinţe asociate unei mărci datorită prezentării ei, incluzând publicitatea şi performanţele ei".[7] J. Downing vede în imaginea de marcă "o constelaţie de sentimente, idei şi credinţe asociate unei mărci de cei care folosesc acea marcă sau nu, în special ca rezultat al experienţei în publicitate şi al performanţelor mărcii".[8]

Care sunt regulile de conservare şi de fixare în memoria publică a unei imagini de marcă? Poziţionarea şi consolidarea imaginii politice sunt cele mai cunoscute dintre ele. Poziţionarea este imaginea căreia i s-a aplicat regula simplificării. Ea constă în reducerea imaginii la câteva trăsături esenţiale, uşor de perceput de către public, cele care vin de la sine în minte. Consolidarea înseamnă fixarea atenţiei publicului pe această imagine, o reprezentare figurativă a trăsăturilor sale esenţiale, o reconstrucţie perpetuă a ei prin elemente care să capteze atenţia electoratului şi să-i justifice impresia bună creată despre candidat.

Imaginea politică propusă de tehnicile audio-vizuale se află la confluenţa dintre priza factorilor de seducţie ai personalităţii şi forţa de atracţie a stilului de viaţă burghez. Confortul intim, bucuria vieţii în familia reunită la masa de duminică, friptura cu cartofi prăjiţi, bancurile etc., toate acestea impun o imagine a candidatului în care dimensiunea cognitivă dispare. Imaginea devine astfel o fotografie, un "inefabil social", un substitut pentru programul politic al candidatului.

Ce se întâmplă însă cu imaginea candidatului în procesul guvernării? Mai poate fi ea păstrată în condiţiile inadecvării dintre actul de guvernare şi calităţile pe care alegătorii le-au atribuit candidatului? Evident că nu! La primul contact dur cu realitatea politică, această imagine formal-exterioară, compusă din elemente predominant de natură fizică, se va disipa într-o măsură direct proporţională cu facticitatea realizării ei. De această dată procesele de construcţie a imaginii nu se mai realizează într-o singură direcţie, în sensul că subiectul îşi construieşte propria sa imagine, ci apare relaţia de valorizare care antrenează datele de bază ale personalităţii politice: "Imaginea, ca structură subiectivă a oricărui individ sau organizaţie, constă nu doar în imaginile «faptice», ci şi în cele «valorice». Există o diferenţă între imaginea pe care o avem despre obiectele fizice în spaţiu şi timp şi valorizarea pe care o dăm acestor obiecte şi fapte care ţin de ele".[9] Prin urmare, imaginea de profunzime a omului politic sau candidatului nu va mai fi una estetică, adecvată la gustul publicului ci va fi aprecierea publică a personalităţii, inteligenţei, competenţei şi performanţei demonstrate în actul guvernării.

Imaginea este mai mult decât o schiţă sau machetă a unei personalităţi; ea "este un atribut cognitiv al unui individ; poate fi o amintire sau o reamintire a unei întâmplări trecute, o credinţă despre ce se va întâmpla în viitor, o opinie sau o atitudine legată de orice subiect în cauză sau *amalgam* al memoriei, credinţei, faptei şi opiniei"[10]. Mediul cognitiv al fiecărui individ este alcătuit din mii sau chiar din

milioane de astfel de imagini, mai mult sau mai puțin organizate în categorii coerente, efemere sau durabile.

Specialiştii în liderologie consideră că printre aptitudinile şi calitățile cerute unei personalități pentru a capta atenția şi interesul grupului se numără popularitatea, prestigiul, autoritatea şi competența. Caracteristica acesteia din urmă este tocmai de a nu se baza "pe cunoştințe specializate, ci pe o aptitudine generală de a prevedea, a negocia, a temporiza sau de a îndrăzni, toate fiind facultăți a căror folosire nu se impune cu aceeaşi evidență ca o abilitate pe care o putem analiza după rezultatele dobândite şi incontestabile".[11]

Interesul suscitat de o personalitate reclamă coerența şi continuitatea imaginii sale care nu se poate menține decât prin adaptarea comportamentului politic la aşteptările electoratului. Faptul că fondul iradiază forma unei imagini politice poate fi confirmat dacă studiem geneza popularității unei personalități politice. Cadrul socio-psihologic care facilitează popularitatea este conştiința difuză la nivel de grup a importanței factorului politic pentru viața şi securitatea comunității însăşi. Popularitatea unei personalități trădează nevoia profundă de ataşament a grupului. Or, forța care exteriorizează acestă energie socială latentă şi o fixează în imagini este puterea. Ea ridică particularul la semnificația generalului deoarece puterea creează acordul de voință, coeziunea de grup, consensul asupra problemelor vitale ale comunității: "Rolul puterii apare astfel ca cel al unui catalizator sau revelator al elementelor disparate ale conştiinței colective. Privit prin prisma fenomenului popularității, acest proces (…) ne arată că acțiunea asupra reprezentărilor sociale este inerentă funcției puterii". [12]

1.4. Cultură şi imaginar politic.

Constituie configurațiile simbolice ale unei culturi liniile de forță ale constituirii imaginarului, un fel de gramatică ascunsă a lui? Că aşa stau lucrurile, vom încerca să demonstrăm în paginile lucrării de față. Imaginarul umple vidul semiologic al lui *ce este* cu referențialul ontologic al lui *ceea ce ar trebui sau ar putea să fie.* Ipoteza de bază de la care plecăm este că ceea ce a fost gândit a fost înăbuşit, uitat, risipit. Dar nu se poate evita faptul că ceva din ce a fost gândit rezistă; căci gândirea posedă un moment de universalitate. Ceea ce a fost gândit va fi în mod necesar regândit, într-un alt loc şi de către altcineva; această certitudine însoțeşte gândirea cea mai solitară şi mai neputincioasă. Universalitatea gândirii este aceea care instituie expansiunea imaginarului în spațiul antropologic; referențialul semiologic al producerii şi reproducerii sistemelor de imagini, într-un raport invers proporțional cu îndepărtarea în timp de eveniment, este dat de tensiunea dintre Speranță şi starea de fapt, dintre nevoia de legitimare a noii puteri şi radicalizarea contestării ei de către opoziție în lupta pentru putere. Clivajele ideologice care derivă

din această radicalizare structurează câmpul de imagini al vieții politice într-un raport antinomic, caracterizat prin violența simbolică a excluderii şi incompatibilității. După cum primele erezii creştine contestau natura dual㠠a Mântuitorului, privilegiind natura umană sau divină a acestuia prin prisma unui maniheism bogomolic, tot astfel reprezentările ideologice ale luptei pentru putere privilegiază o legitimare prin sacru sau prin sacrilegiu. Eroul pozitiv (Făt-Frumos, Greuceanu, Gruia lui Novac, haiducii, actorii politici din familia politică respectivă) sunt investiți de imaginația populară cu toate atributele Binelui, proiectate în imaginea Sfântului Gheorghe sau a arhanghelului Mihail care omoară Balaurul, simbol prin excelență al Răului. Universul iconic al acestuia cuprinde pe soldații turci, pe boierii hapsâni şi trădători până la fiara cea rea şi spurcată a Antihristului din Apocalipsă, ivită din ceața milenaristă a Istoriei care amenință să sechestreze şi să întineze puritatea originară a Revoluției, sub numele de "neocomunism", "criptocomunism" sau "comunism reformat". De la primele reprezentări figurative ale vieții din neolitic şi până la producția reprezentărilor simbolice despre viața politică post-revoluționară cultura umană a absorbit conținuturile antagonice ale acestor producții, a reținut în sistemul său de valori acele credințe, simboluri şi imagini care exprimau cel mai bine imperativele momentului şi forța de coagulare acțiunilor sub haina metaforică a mitului politic şi religios. Nu întâmplător, Sfântul Gheorghe este patronul Țării Moldovei. Ca soldat al Creştinătății el este reprezentat în iconografie ucigând Balaurul, forța Răului şi a Întunericului. Alături de zimbru, cu crucea între coarne, simbolul trecerii de la natură la cultură, al captării forței telurice într-o cauză nobilă, pe stindardele de luptă ale moldovenilor se putea vedea imaginea oşteanului lui Hristos, ca emblemă a unui spațiu național purificat de efectele nefaste ale cotropitorilor turci. Nu întâmplător ruperea stemei de pe steagul național în zilele Revoluției simboliza reîntemeierea mitică a lumii într-un spațiu național purificat de orice profanare a vechilor structuri printr-o localizare imaginară a Centrului rămas gol de pe steag într-un Centru al Lumii localizat în Piața Universității şi ferit de orice pângărire a reminiscențelor totalitarismului.

O altă simbolică este aceea a corespondenței dintre straturile care ascund matricea caracterială a unei culturi şi fundamentele antropologice ale imaginarului. Or, după cum vom vedea, matricea culturală are tendința de a asimila în orbitele ei gravitaționale evenimentele politice şi de a supune ethosului său propriu miturile şi ethosul revoluționar. Aceasta cu atât mai mult cu cât în teoria actuală a revoluției, ireversibilitatea transformărilor structurale, ca urmare a unei revoluții-eveniment, cedează tot mai mult terenul în favoarea revoluției-proces, ale cărei efecte transformative sunt funcție de implementarea unui nou sistem de valori care, dacă eşuează, facilitează sechestrarea ei într-o ideologie sau într-un sistem mitologic, cu consecinta că aceasta va permite perpetuarea vechilor mentalități.

Un argument peremptoriu în această ordine de idei îl constituie teza tot mai mult acreditată după care "un tip de societate nu dispare niciodată dintr-o singură lovitură (…) relațiile sale multiple, mai mult sau mai puțin codificate, puțin câte puțin, tind să se sublimeze în mituri a căror pregnanță asupra mentalităților colective supraviețuiește distrugerii vieții colective" [13]. Astfel se şi explică recrudescența şi circulația unor mituri politice în România post decembristă dintre care cele mai reprezentative pentru imaginarul politic sunt: mitul Salvatorului; mitul Conspirației; mitul Vârstei de Aur; mitul Unității; mitul Întemeietorului.

Acest specific al imaginarului politic provine din reprezentările cele mai adânci despre lume şi viață ale unui popor, aşa cum s-au cristalizat ele în nucleul de atitudini emoționale față de situații specifice, în procesul formării identității de sine, în cadrul unei realități primare numită Patrie sau loc de origine. Împreună cu valorile fundamentale acest nucleu reprezintă matricea caracterială a unei culturi. O caracteristică a ei în timp este că îşi pune amprenta şi influențează valorile şi normele de acțiune socială. Concepția despre lume, ca axă internă a unei culturi, pe care se ordonează valorile şi normele unui grup istoric, determină comportamentele politice colective şi reprezintă un scut de apărare împotriva entropiei cosmice. Acest scut extrasomatic şi extramundan, compus din ființarea valorilor în timp, indiferent de prezența celor care le-au dat naştere, a permis regenerarea ființei naționale după cumplitele taifunuri ale Răsăritului sau cavalcadele de groază ale întunericului.

Desigur, un asemenea nucleu nu este un dat imuabil, ci poate varia în timp sub presiunea unor condiții istorice nefavorabile. Prin analogie cu modelul atomului din fizica subcuantică, anumite straturi succesive sau învelişuri exterioare (credințe, norme, comportamente etc.), pot fi alterate sau modificate (ca în cazul aculturației impuse). Schimbarea matricei unei culturi tinde, însă, să ducă la pierderea identității de sine sau la simbioză. Fiecare cultură îşi are propria matrice caracterială care din cele mai vechi timpuri se dezvoltă în notele esențiale, inconfundabile ale specificului național. O abordare comparativă a asemănărilor şi deosebirilor din cadrul unei familii culturale, în cadrul nostru a culturilor romanice de sud, cu o puternică sorginte morală, justifică o asemenea ipoteză. Acelaşi raport evolutiv, circumscris puternicului sentiment moral al valorilor vieții, coagulează ethosul culturilor romanice de sud într-o teză centrală a antropologiei culturale: morții poruncesc celor vii. Cu mâinile cuminte încrucişate pe piept, în tăcerea înghețată a somnului lor de veci, morții din decembrie veghează parcă împotriva riscului de sechestrare simbolică-mitică a idealurilor Revoluției. Acest lucru s-a manifestat, într-adevăr, la următoarele nivele: 1. Instituționalizarea ideologică a noii legitimități prin ritualizarea politicului (ceremonii, aniversări, depuneri de coroane, parastase, slujbe religioase, mitinguri). Toate acestea au ca scop să organizeze în percepția colectivă imaginea stabilității noii ordini; 2. Teatralizarea imaginilor vieții politice (folclorul politic, comportamente neinstituționalizate, demonstrații etc.) prin instituționalizarea

Revoluției la nivelul zero al său şi invocarea *in vitro* a purității originare a idealurilor sale. Expansiunea acestui strat imaginar are la bază fenomenele compensatorii ale lipsei de alternative imediate şi corolarul lor, instituirea unei certitudini subiective pe bază de autosugestie, reiterată exponențial; 3. Căutarea unei imagini ideale a liderului politic, combinată cu o nevoie imperioasă de lideri. Din următoarele categorii de lideri politici: umanist, constructiv, tradițional, autoritar şi mesianic, imaginarul a construit o relație de contrarietate între ultimele două, liderul mesianic participând el însuşi la crearea substratului simbolico-mitic al mişcărilor politice contestatare prin legitimare morală (aura de asceză, de suferință şi încredere nestrămutată în cauză).

Capacitatea de a sesiza şi evidenția modul de structurare a imaginarului în formule şi expresii cu neputință de măsurat în ştiințele sociale, vastitatea cuprinderii multiple a fațetelor realului în diacronie şi sincronie, în istorie şi geografie validează rolul memoriei sociale în cercetarea imaginii publice. Concept sincretic şi integrator, studiul imaginii publice presupune o abordare inter şi transdisciplinară a istoriei gândirii politice şi imagologiei istorice, între liderologie şi psihologie socială, ca model teoretic de captare şi explicare a unei realități în continuă devenire şi transformare. Imperativele momentului sunt percepute şi trăite ca stări, pe baza procesului de validare generat de matricea caracterială şi de nucleul comun al sensibilității şi caracterelor psihice ale unui grup social. De aceea, posibilitățile materiale de înfăptuire a unui scop sunt resimțite ca stare negativă sau pozitivă, ca abatere de la un sistem normativ al colectivității, ca un cod moral nescris.

Sistemul de imagini privind universul politic ține de unitatea şi istoricitatea internă a eului sau de raportul dintre continuitatea istorică şi subiectivitatea integrală a ființei umane în curgerea timpului. *Continuitate istorică* deoarece în conceptul de timp mitologic prezentul nu este separat de blocul temporal format din trecut şi viitor. Trecutul nu încetează să existe în prezent, iar viitorul participă la prezent. Or, în culturile arhaice interpretarea mitică a lumii naturale şi sociale, credința în "eterna reîntoarcere" şi în mitul regenerării timpului, oferea omului posibilitatea de a învinge sentimentul de efemeritate şi unicitate a vieții, Neseparându-se nici în idei, nici în comportament de comunitatea tradițională, omul avea senzația că învinge moartea biologică.

Subiectivitate integrală deoarece ruptura bruscă în condițiile istorice a determinat o reîntoarcere în "carapacea tradiției". În schimbul participării la istorie pe un plan inferior, istoricitatea s-a dizolvat în social, s-a conservat în orizontul său ontologic, unde speranța într-un viitor mai bun şi funcția compensatoare a nefericirii au permis păstrarea nealterată a demnității umanului. Cultura unifică aceste disjuncții existențiale deoarece, hrănindu-se din propria ei anterioritate, prin dialectica tradiției şi a inovației, ea încorporează şi decantează valorile autentice în structurile adânci ale ethosului colectiv. Faptele generatoare de valori nu se epuizează în scurta respirație a

prezentului; ele devin memorie afectivă, amintire şi timp istoric, repere orientative pentru cei care urcă dealul Golgotei cu crucea în spate. Restul nu este decât durere, uitare, reziduuri iraționale şi năluciri fantasmatice ale imaginarului pe care gheara de oțel a ideologiei le va cauționa în scopuri propagandistice.

NOTE

[1]WUNDERBURGER, Jean-Jaques, *Filosofia imaginilor*, Iaşi, Polirom, 2004, p.19.

[2]CHOMBART DE LAUWE, Paul-Henri, *Cultura şi puterea*, Bucureşti, Editura Politică, 1983, p.224.
[3]*Ibidem*, p. 217.
[4]JUNG, Carl Gustav, *Tipuri psihologice*, Bucureşti, Humanitas, 1997, p. 467.
[5]*Ibidem*, p. 467.
[6] *Ibidem*, p. 478.
[7]*The Brand Image and Advertising Effectiveness*, Research Library, 1953. În: TRENMANN, J.; MCQUAIL, Dennis, *Television and The Political Image*, Methuen and Co., 1959, p.15.
[8]DOWNING, J., *The Advertising Quaterly*, nr. 2, 1964, p.13.
[9]BOULDING, J., Kenneth, R., The Image. În: Fagen, op. cit., p.18.
[10]FAGEN, Richard, R., *Politics and Communications*, Little Brown and Co., 1966, p.17.
[11]BURDEAU, Georges, *La politique aux pays des merveilles*, Paris, P.U.F., 1979, p. 95.
[12]*Ibidem.*
[13]DUVIGNAUD, Jean, *Héresie et subversion. Essai sur l'anomie*, Paris, Editure de la Decouverte, 1986, p.120.

CONCEPTE CHEIE:

Imagine; imagine politică; imaginar; reprezentare; presonalitate; matrice caracterială a culturii.

ÎNTREBĂRI:

1. Definiți imaginea publică.
2. Definiți imaginarul politic.
3. Arătați raporturile dintre imagine şi reprezentare.
4. Evidențiați relațiile dintre imaginea publică şi imaginarul politic.
5. Evidențiați raporturile dintre imaginarul politic şi matricea caracterială a culturii.
6. Identificați structurile antropologice ale imaginarului politic românesc.

CAPITOLUL II

PUTEREA IMAGINII ŞI FASCINAȚIA PUTERII

2.1. Sacralitatea puterii regale

Caracterul transcendent al puterii s-a impus omului primitiv ca *un dincolo* de orizontul concret şi imediat al vieții sale cotidiene. El nu a putut să perceapă şi să înțeleagă formele puterii sociale care izvorau nemijlocit din structurile vieții comunitare, ca urmare a acțiunii pentru satisfacerea nevoilor interne şi externe ale grupului său. Concepând aceste forme ca pe ceva dat, independent de acțiunea lui asupra naturii şi asupra lui însuşi, în procesul evolutiv al speciei spre forme tot mai complexe de viață, omul arhaic şi-a făurit destul de repede un aparat explicativ al locului şi rolului său în lume prin proiecția esenței sale în afara vieții lui. Mai concret: imaginea ideală a condiției şi a naturii sale de ființă socială omul a proiectat-o într-o lume a esențelor atemporale a primelor divinități care reprezentau tot atâtea forțe capabile să-i îndrume şi să-i protejeze interesele sale.

Imaginea mitică a întemeierii lumii a conferit puterii o origine sacră, fapt atestat în genealogia unor personaje şi instituții politice fundamentale. Mitologia orientală reliefează sacralitatea puterii politice prin originea divină a fondatorilor.

Din iubirea primordială dintre părinții lumii, Izanaghi şi Izanami, a luat naştere întreg panteonul nipon în care cea mai importantă este zeița solară Amaterasu (cea care luminează Cerurile).

Această zeitate este considerată patronul şi fondatorul dinastiei imperiale japoneze, familia imperială descinzând direct din spiritul solar, din zeița soarelui, Amaterasu. Primul împărat al Japoniei, Jimmu-tenno, om şi divinitate în acelaşi timp, este fondatorul mitic al statului şi, de aceea, un principiu imanent al legitimității puterii.

Aceeaşi conştiință a caracterului transcendent al puterii străbate ca un fir roşu mitologiile chineză, coreeană şi indiană. În Coreea, Ton'gun, fiul Stăpânului Cerurilor, este trimis ca reprezentant al lumii spiritelor pe Pământ, misiunea lui şi a urmaşilor săi fiind instaurarea ordinii şi a legii divine pe pământul încă necivilizat.

În alcătuirea fizică a regelui din India antică sunt prezente cele mai nobile particule ale Universului; în persoana faraonilor coexistă cele două principii: *Maat* şi *Ka*, principiul iubirii şi principiul rațional al Universului. În China, împăratul este Fiul Cerului; în Babilon, regele este fratele sau sora Zeului. Ca şi faraonii, „regii incaşi sunt născuți din soare, iar soțiile lor sunt descendente ale lunii; în plus, ei sunt identici cu tatăl lor, un soare prezent pe pământ, un zeu întrupat. Ei sunt singurii suverani din toată America precolumbiană, care dețin nu numai toate puterile civile, militare şi religioase, dar care domină şi cultural".[1] În epopeile indiene *Mahabhāratā* şi *Ramajāna*, originea solară a lui Rama regele, el însuşi fiu de rege, este evidențiată

prin imaginile extrem de plastice ale unei nunți cosmice. Rama s-a născut din soare şi este un erou întemeietor pentru că vechile divinități l-au creat dintr-o particulă specială a zeului suprem. El s-a căsătorit cu prințesa de sânge regal – Sitā(brazda) – care simbolizează căsătoria dintre rege şi pământ, dintre regat şi fertilitate.

Din principiile fondatoare ale Cosmosului însuşi derivă puterea mitică a regilor şi a instituțiilor politice ca şi principiile de legitimare ale ordinii politice. În cosmologia indiană, de exemplu, cosmosul este perceput ca o comunitate de comunități, guvernată de legea universală a iubirii, *Rtā*. Comunitatea umană, nefiind decît o parte a Marelui Tot, este guvernată de *Kharma* şi *Dharma*, legea destinului şi legea datoriei morale, derivate din *Rtā.* Datoria regelui este de a descoperi şi de a şti să aplice modalitățile de acțiune ale acestor legi la nivelul comunității de care depinde şi fericirea supuşilor săi şi care este, *mutatis-mutandi*s, sarcina lui esențială. De aici derivă şi sâmburele teoriilor contractualiste, de la baza apariției statului şi societății, întemeiate pe o legitimitate teocratică a puterii.

În Egiptul antic, Menes, fondatorul legendar al statului, nu este „reprezentantul unui zeu, ci zeul însuşi". El era şeful clanului Şoimului care „s-a identificat prin magie cu totemul său Şoimul divin –(Horus); el a cucerit restul văii şi deltei şi a unit într-un singur sat satele şi clanurile independente... Riturile sale magice îl fac nemuritor şi îi asigură fertilitatea pământului şi cea a turmelor de vite. El a asimilat (...) totemurile străvechilor populații care au smuls pământul fertil din ghearele mlaştinii şi ale deşertului".[2] De aceea, faraonul are o putere considerabilă asupra întregului teritoriu egiptean iar simbolul acestei puteri nu este un templu, ci un mormânt monumental care va păstra resturile zeului-rege şi-i va perpetua opera magică.

Terenurile arabile şi recoltele aparțineau faraonului. Din acestea, el repartiza o parte nobilimii care îi era supusă întrutotul. Faraonului îi datorau „sufletul" lor deoarece suveranul asimilase totemurile clanurilor şi câştigase nemurire grație puterii sale magice. (...)

Zeii naționali şi locali aveau temple datorită ofrandelor regelui divin. Nu numai faraonul avea putere să-i adore pe zei ca să atragă binefacerile lor asupra întregului popor. De fapt, el numea preoți care aduceau ofrande pentru „viața, sănătatea şi prosperitatea faraonului, sarcină care uneori era încredințată descendenților preoților locali şi membrilor societăților secrete care, odinioară, în perioada predinastică, erau în slujba totemurilor triburilor".[3]

În Roma antică regele este marele sacerdot, judecătorul suprem, stăpânul cetății şi al armatei. Sacralitatea puterii regale se putea vedea atât în simbolurile acestei puteri cât şi în termenii care o desemnau. Regele purta coroană şi sceptru din aur, iar în fața lui mergeau lictorii, cu toporişcile, simbol al puterii, şi fasciile de nuiele, simbol al forței de coerciție. La Roma, divinitatea era desemnată prin doi termeni: *numen et deus*. „Până în epoca lui Augustus şi Cicero, *numen* era utilizat

cu genitivul unui nume divin şi numai pentru a exprima voința particulară a unui zeu. Începând cu epoca lui Augustus, *numen* va deveni numele poetic al divinității. El va desemna atât diversele dominări ale zeului cât şi misteriosul invizibil".[4]

În Roma antică, puterea cunoaşte o metamorfoză profundă, datorită succesiunii, în decursul a peste o mie de ani de istorie romană, a mai multor forme de guvernământ. Personalizarea puterii este proeminentă în epoca monarhiei (754-509 î.e.n.); personificarea puterii este vizibilă mai ales în funcționarea instituțiilor republicane (509-27 î.e.n.). Principatul şi apoi Dominatul vor resorbi aceste două procese de legitimare a puterii politice în persoana sacră a Împăratului. „Împăratul avea, pe lângă unele atribute morale, ca titlul de *pater patriae* (părinte al patriei) *principes* însuşi şi altele (inclusiv diverse *curae*, griji) trei pârghii fundamentale *imperium proconsulare maius* care asigurau principelui comanda supremă a armatei şi controlul administrației în întreg Imperiul, cu excepția Romei; *tribuniciae potestas* „puterea tribuniciană" ce-i garanta inviolabilitatea personală şi controlul vieții politice din Capitală şi competențele de *pontifex maximus*, conducător al religiei romane şi, deci, diriguitor al vieții spirituale şi chezaş al legalității celei mai sacre. Este clar că în timpul principatului şi mai ales sub succesorii lui Octavian Augustus, prestigiul personal al împăratului a jucat un rol imens. Aşa cum demonstra savantul francez Jean Gagé, „principatul implică o uriaşă rețea de raporturi de clientelă: în fond, împăratul devenea patronul tuturor romanilor, care-i transmiteau în mod formal puterile lor tradiționale, încredințându-se ocrotirii lui aşa cum procedau îndeobşte clienții".[5]

„Epitetul de Augustus era un vechi cuvânt ritual care exprima caracterul <<fericit >> şi fecund al persoanei însăşi a lui Octavian. Cuvântul, înrudit cu termenul religios de *augur* învedera că noul stăpân avea puterea divină de a începe orice lucru sub auspicii fericite. Fără a decide dinainte nimic cu privire la forma însăşi a regimului, Augustus izola în ideea de rege ceea ce romanii regretaseră totdeauna în ea şi ceea ce magistraturile romane încercaseră să conserve: caracterul de neînlocuit şi cvasimagic al persoanei regale. Şedința Senatului ținută la 16 ianuarie 27, când Octavian fusese numit pentru întâia oară *Augustus,* capătă astfel valoarea unei a doua Întemeieri: un nou pact este încheiat între Cetate şi zeii săi, pact incarnat în persoana sacră a Principelui".[6]

În vechile imperii africane regalitatea era considerată de ordin divin, iar regele o persoană sacră care avea acces la puterile divine. Puterea lui era absolută: toate bogățiile regatului îi aparțin. El trăia într-o izolare rituală: „El mănâncă adesea singur sau trebuie să fie hrănit de alții, sau picioarele lui nu trebuie să atingă pământul, sau e ascuns de perdele pentru că privirea lui e considerată periculoasă".[7] Deasemenea, în fața sa tăvălirea în praf a curtenilor sau a miniştrilor este o regulă obligatorie.

În Babilonul antic în regatele summerian şi akkadian, spre deosebire de Egipt, regele nu mai este un zeu, precum faraonul, ci un mijlocitor între Cer şi Pământ, între ordinea divină şi ordinea terestră. Sacralitatea lui, ca şi cea a împăratului chinez, derivă din statutul de organizator al cultului şi al strămoşilor săi Stăpânul Suprem. Din această dublă calitate a regelui, de gestionar al sacrului şi de stăpân al lumii, derivă cele două fațete ale puterii sale: „Ca orice persoană hierofanică regele este în acelaşi timp înspăimântător şi fascinant; ca reprezentant al corpului social, el este în acelaşi timp putere de supunere şi de constrângere şi putere de tutelă protectoare”.[8]

Ipoteza de la care plecăm este că politicul însoțeşte ca o umbră evoluția şi împlinirea omului pe Pământ. Politicul (fr. *Le politique*; it. *Il politico*; germană *Das Politik*) ar reprezenta o structură imanentă a spiritului uman, un concept-greblă care ar îngloba toate semnificațiile politicii. Ca determinativ esențial al acestor semnificații politicul îşi trage forța sa din capacitatea de conversie a instinctului de dominație în relația fundamentală de putere: dominație-supunere prezentă în orice societate umană. La rândul lui, instinctul de dominație derivă din instinctul de agresivitate care la om spre deosebire de animale, se autoreproduce prin depăşirea limitelor propriei condiții. Importanța politicului stă în nevoia de ordine, organizare şi ierarhie socială fără de care nici o societate umană nu ar putea să funcționeze.

Fascinația politicului rezidă în prezența cotidiană, imperceptibilă şi universalizată a relațiilor de putere. Dintre toate formele de putere: socială, religioasă, militară, ştiințifică, etc. Puterea politică creează acel „vertige du pouvoir”, amețeală sau beție a puterii la cel care o deține. Acest efect trădează, implicit, satisfacția pe care exorcizarea puterii o generează în procesul de dominație. De la hoarda primitivă, de la ceata de vânători compusă din 8-10 bărbați puternici până la societățile extrem de complexe puterea se manifestă pretutindeni în influența reciprocă dintre formele sale încât omul, prins în plasa determinismelor sale, o concepe ca pe o fatalitate.

„Prin ea (prin putere – n.n.) societatea îmblânzeşte un viitor pe care se simte incapabilă să îl înfrunte singură. De aceea, societatea nu reuşeşte să-şi imagineze existența fără această putere”...[9]

Pentru Guglielmo Ferrero fascinația puterii izvorăşte din teama reciprocă a oamenilor: „Oamenii instituie Puterea şi aparatele sale represive teribile pentru a reduce la minimum teama pe care o nutresc unii față de alții. De aceea, Puterea este manifestarea supremă a fricii pe care omul o are față de sine însuşi, în ciuda eforturilor sale de a se elibera”[10].

2.2. Instituționalizarea puterii politice.

În sens larg, prin instituție se înțelege organizațiile care posedă un statut, reguli de funcționare, şi un corp de indivizi investiți cu autoritate care acționează pentru „satisfacerea unor nevoi de bază, valori şi interese cu importanță esențială pentru menținerea colectivităților sociale”[11]. În ştiințele juridice termenul de instituție desemnează „o idee sau o întreprindere care se realizează şi durează juridic într-un mediu social, pentru realizarea acestei idei se organizează o putere care îi procură organele; pe de altă parte, între membrii grupului social interesați în realizarea ideii se produc manifestări ale acordului de voință dirijate prin organe ale puterii şi reglementate prin proceduri”.[12]

Calitatea de instituție politică o au acele organisme care în practica social-istorică au obținut acordul de voință al celor guvernați pentru realizarea Binelui Public, cu ajutorul forței publice, legitim instituite. Fac parte din această categorie statul în dubla sa ipostază: formă de guvernământ; monarhie sau republică şi persoană juridică; Parlamentul, Guvernul, cu ramificațiile sale locale (Prefecturile), Justiția, Armata, Poliția etc.

Prin instituționalizarea puterii politice se înțelege manifestarea autorității politice prin organisme specializate, prevăzute cu reguli de funcționare şi cu proceduri stricte prin care se urmăreşte realizarea Binelui Comun. Instituționalizarea puterii presupune transferul prerogativelor ei de la o persoană (rege, împărat, şef de trib) spre o idee, organizație sau organism care întrunesc acordul de voință al celor guvernați.

Apariția statului creează primul clivaj în blocul sincretic al puterii primitive. Sedentarizarea triburilor de culegători şi agricultori pe un anumit teritoriu, flancat de granițe naturale sau convenționale, explozia demografică, căsătoriile cu parteneri din alte triburi au slăbit legăturile de rudenie şi de alianță care asigurau coeziunea internă a comunităților mai vechi. Legăturile totemice care asigurau identitatea de grup, pe baza descendenței dintr-un strămoş comun, legendar, mitic sau erou eponim, nu mai puteau fi funcționale în condițiile noilor relații sociale, generate de asemenea procese unificatoare. Diviziunea socială a muncii, necesitatea unei diviziuni a rolurilor între conducători şi conduşi au făcut posibilă specializarea unor oameni pentru funcția de conducere. În plus, deciziile luate de puterea personalizată a unui şef nu se mai puteau baza, în aplicarea lor, pe forța relațiilor de rudenie şi de alianță. Puterea şefului, slab concentrată la vârf, s-a diluat şi mai mult datorită extinderii teritoriale şi exploziei demografice. Trebuiau create norme impersonale de conducere care, materializate în structuri şi funcții specializate, să-i poată exercita prerogativele. Aceste funcții, desemnate prin tragere la sorți, prin rotație sau prin alegeri, reprezintă nucleul primitiv al instituțiilor moderne. Ele au un caracter impersonal şi imperativ şi continuă să funcționeze şi după ce titularul funcției respective nu mai există. Ele au o specializare socială precisă -aceea de funcție – care exprimă procesul de autoreglare a sistemului în direcția funcționării sale

optimale. Ele au o specializare a rolurilor şi status-urilor în direcţia atingerii unor obiective precise ale funcţionării sistemului. De aceea, ele se constituie în veritabile structuri politice ale sistemului, cu funcţionalitate şi obiective specifice. Instituţiile pot fi definite ca forme stabilite sau principii de organizare caracteristice activităţii de grup. H. E. Barnes descrie instituţiile sociale ca „structuri sociale si mecanisme prin care societatea umană organizează, conduce şi execută activităţi variate necesare satisfacerii nevoilor umane”.[13]

Când oamenii creează asociaţii ei trebuie, de asemenea, să creeze reguli şi proceduri pentru conducerea afacerilor comune şi pentru reglementarea relaţiilor dintre ei. Astfel de *forme* sunt, în mod distinct, instituţii. Fiecare asociaţie are, în privinţa intereselor ei particulare, caracteristicile ei instituţionale. Biserica, de exemplu, are sacramentele ei, ritualurile ei, modurile ei de ierarhizare.

În societăţile arhaice puterea socială se manifestă sub forma relaţiilor familiale, bazate pe dominaţie şi influenţă. Resursele acestei puteri sunt forţa fizică şi teama de sancţiune. Ea se localizează de cele mai multe ori sub forma dominaţiei masculine, cu referinţă la statutul superior al „tatălui”, al „soţului”, al „stăpânului”. În majoritatea limbilor indo-europene, rădăcina comună pentru putere, tată, stăpân şi dominarea celor din jurul său (femei, copii, sclavi, lucruri) este *pot* - sau *pat* - . În sanscrită „patis” înseamnă soţ şi stăpân, în gothică *fath* înseamnă tată, în greaca veche *despotes* înseamnă stăpân al casei, iar în latină *patis* înseamnă stăpân, posesor. În limbile indo-europene există familii de cuvinte pentru „rudele soţului” şi nu pentru „rudele soţiei”. Argumentele aduse de etimologi sugerează că tatăl a fost totdeauna membru dominant în familiile indo-europene, acestea nefiind organizate în matriarhat. După căsătorie, femeia îşi urma soţul în familia acestuia şi numai fosrte rar soţul se muta în familia soţiei.[14]

În Roma antică o primă semnificaţie a termenului *potestas* era aceea de *a avea putere asupra oamenilor*. Un concept înrudit este cel de *patria potestas*, puterea stăpânului casei care, în special în istoria veche a Romei, tindea să devină absolută. Ea cuprinde ca putere a acestuia tot ce aparţinea căminului şi gospodăriei sale: copii, soţie, sclavi, animale şi clădiri. Omnipotenţa caracterului lui *potestas*, a lui *patria* înseamnă că el avea dreptul incontestabil de a ucide, vinde sau trimite la închisoare pe copiii lui sau pe un alt membru al familiei, dacă aşa credea el de cuviinţă.

Prima dintre condiţiile care a făcut posibilă instituţionalizarea puterii a fost existenţa unui puternic control social în societăţile arhaice. Acest control derivă din nevoia de sociabilitate şi de afecţiune a omului primitiv. În stare naturală, omul nu poate trăi izolat, mai ales omul arhaic care îşi petrece întreaga lui viaţă printre rudele sale. „Deoarece fuga este imposibilă, el nu poate recupera stima pe care el a pierdut-o printr-o greşeală socială în propriul grup. Cooperarea, alianţa, iubirea, reciprocităţile de toate felurile sunt la fel de importante pentru supravieţuirea oricărui individ în societatea primitivă”.[15] Teama faţă de excludere, faţă de oprobiul

grupului, indiferent dacă este însoțită sau nu de sancțiuni, reprezintă o sursă extrem de puternică a controlului social. Aceasta se materializează în obiceiuri sau cutume şi prin lanțurile imemoriale ale tradiției devine normă de comportament acceptată de toți membrii grupului ca pe o obligație firească. În felul acesta obiceiul devine o lege nescrisă care reglează relațiile sociale din societățile primitive. Foarte multi istorici ai dreptului, etnologi şi sociologi au subliniat eficiența controlului social asigurat de obicei în societățile organizate pe bază de rudenie: „Presiunea unui ansamblu al obiceiurilor sanctificate printr-o credință în originea lor naturală duce la opinia socială şi la teama față de zei, ca cele două arme majore în panoplia controlului social rudimentar”.[16]

Obiceiurile sancționate sunt forme ale controlului social care sunt întărite pozitiv sau negativ. Sancțiunile negative pot fi dezaprobarea publică, oprobiul, ruşinea, ruperea legăturilor de reciprocitate. Dar de-abia în societățile segmentare apare o a treia parte care arbitrează conflictul dintre comunitate şi individ. Aceasta, situată deasupra părților implicate în conflict, poate fi o autoritate morală, quasi oficială, precum un bărbat înțelept, un sfat al comunității sau un sfat al bătrânilor.

Pe de altă parte, legea implică o autoritate permanentă, centralizată care depăşeşte localismul sancțiunilor pentru comportamentul deviant față de obiceiurile comunității. „Există o distincție clară între regula obiceiului în societățile segmentare şi adăugarea legii la obicei în societățile ierarhice care pun accentul pe coerciția puternică aplicată de stat”.[17] În primul rând, credința societăților că posibilitățile liderilor lor sunt superioare, le conferă puterea. Dar această putere are, după cum am văzut, un caracter efemer: ea poate fi înlocuită cu cea a altui şef dacă liderul respectiv trădează încrederea populației. Pentru ca puterea personală să fie instituționalizată sau permanentizată trebuie ca statusul ei superior să devină un status prescris. Pentru ca o societate segmentară şi egalitară să devină o societate ierarhică, cu ranguri diferențiate permanent prescrise, cu statusuri superioare şi inferioare, a fost necesară apariția unor funcții subsidiare variate care să formeze o birocrație, o structură specifică a puterii. Această ierarhie a funcțiilor, în toate şeferiile, era ereditară şi astfel funcțiile şi structurile permanente ale puterii vor apărea.

Transformarea din interior a structurilor şi relațiilor de putere a constituit un factor extrem de puternic care va implusiona procesele de instituționalizare.

Pentru a înțelege mai bine aceste procese va trebui să vedem ce diferențe există între lege şi *obicei*, sub raportul gradului de coerciție, de către cine este aplicată această coerciție, pe ce teritoriu şi cu ce intensitate. Multi antropologi consideră că în trecerea de la obicei la lege se pun bazele puterii instituționalizate.

Astfel, Walter Goldschmidt afirmă: „Un stat adevărat implică monopolul legitim al puterii în mâinile conducătorilor lui”[18], iar Stanley Diamond subliniază diferența dintre obicei şi lege arătând că primul se întâlneşte în societățile primitive, iar legea în societățile civilizate: „Obiceiul cunoscut de toți, relativ neschimbat – este

modalitatea societăţii primitive; legea este instrumentul civilizaţiei, al societăţii politice, sancţionată prin forţa organizată, considerată deasupra societăţii în sens larg şi prezumată să apere un nou set de interese sociale. Legea şi obiceiul implică ambele reglementări comportamentale, dar caracterele lor sunt în întregime deosebite. Nici un echilibru evoluţionar nu a fost observat între legea în curs de apariţie şi obicei, fie tradiţional, fie embrionar".[19] Prin urmare, odată cu apariţia statului se creează premisele pentru monopolul coercitiv al legii, ceea ce nu exista în societăţile anterioare. O confirmare a acestei treceri de la obligaţie la lege se întâlneşte în şeferii, societăţi segmentare, egalitare care, la rândul lor, fac trecerea de la societăţile arhaice la stat. În şeferii se găseşte deja un element al legii, o structură de autoritate situată deasupra familiei. „Dar şeferiile nu dispun de sancţiuni fizice coercitive faţă de monopolul forţei practicat de stat".[20] Într-o societate – şeferie soluţionarea conflictelor este legală când sunt întrunite următoarele elemente ale legii: autoritate; intenţia de aplicare universală a legii; obligaţia şi sancţiunea.[21]

Într-o şeferie, autoritatea legală poate fi un individ sau un consiliu puternic, capabile să întărească vardictul prin persuasiune sau ameninţare cu forţa. De asemenea, această autoritate legală poate fi întărită prin prerogativele politice, militare, religioase sau economice pe care statutul ei li-l conferă, ceea ce se poate transforma, în ultimă instanţă, într-o forţă coercitivă superioară. În plus, acest caracter al forţei este mai mult sugerat decât impus prin disputele frecvente mediate de o autoritate care întrebuinţează forţa ei de persuasiune pentru a inocula încrederea în arbitrajul său. Pentru ca acest arbitraj să se transforme în *decizie*, care să oblige părţile, este nevoie de o autoritate legală care să funcţioneze ca un judecător deasupra părţilor. Abilitatea acestei autorităţi legale de a-şi materializa deciziile prin forţa de coerciţie provine din caracterul puterii ierarhice, al abilităţii ei de a comanda. Dar pentru ca o decizie să fie legală ea trebuie să încorporeze „intenţia de a fi aplicată universal".[22] În acest caz, obiceiul juridic, cazurile soluţionate anterior devin sursă de drept.

Obligaţia, al treilea atribut al legii, se referă la acea parte a deciziei legale care defineşte drepturile reclamantului şi datoriile părţilor obligate. Obligaţia nu este încă sancţiune, ci mai curând o sentinţă cu privire la natura relaţiilor dezechilibrate dintre părţi. Sancţiunea se referă la soluţionarea conflictului prin restaurarea ordinii sociale tulburate.

Efectele obligaţiei pot fi urmărite în problema respectării *tabu*-urilor. Violarea acestora este o „crimă fără victime"; pedepsirea acestor crime, dacă există, este una imaginară sau supranaturală. În societăţile primitive, sancţiunile pozitive nu sunt apanajul exclusiv al legii, mai exact nu toate sancţiunile se aplică într-un context legal. Un mare număr de decizii conţine sancţiuni, dar ele variază în funcţie de contextul cultural, de tradiţiile comunităţii şi astfel ele nu conţin intenţia de aplicare universală. Sancţiunile nu sunt întotdeauna de natură fizică. Ele pot fi economice (sechestre,

popriri), psihologice (mustrarea) sau social negative (excomunicare, retragerea recompenselor, serviciilor şi a reciprocităţilor normale).

Crimele primitive sunt în mod frecvent „încălcări ale credinţei" vizând reciprocităţile, iar crimele publice sunt prilejuite de lèse-majesté. Acestea din urmă pot fi considerate în două moduri separate într-o teocraţie: 1. o crimă (ca violarea unui tabu) împotriva şefului suprem sau, într-o măsură mai mică, împotriva oricui are autoritate, chiar dacă un grad mai mic în ierarhie; 2. o lezare a unui obicei sau credinţe prin care cineva aduce injurii autorităţii conducătorului. Astfel de încălcări ale legii sunt, de obicei, expresii ale nesupunerii sau ale injuriei şi dacă rămân nepedepsite slăbesc autoritatea sistemului care este în mare parte bazată pe fundamente culturale, ideologice.

Accentul pus pe sancţiunile coercitive a determinat identificarea legii cu forţa şi a ambelor cu statul. Dacă o lege este acceptată de majoritatea membrilor unui grup şi dacă ei o consideră obligatorie, ea poate să pară în timp ca o cutumă imemorială, în contrast cu legile promulgate de stat împotriva voinţei multor oameni.

O lege ordinară poate fi internalizată atunci când oamenii o consideră nu numai dezirabilă dar şi când, fiind încălcată, infractorii au conştiinţa culpabilităţii lor. Forţa de coerciţie a statului se manifestă şi atunci când acesta încearcă să impună o lege nepopulară: în alte societăţi însă, aceeaşi lege poate fi respectată, ceea ce dă naştere consensului.

2.3. Personalizarea puterii

Orice grup social are o reprezentare colectivă despre scopurile sale comune care va pendula permanent în jurul unei imagini a viitorului. „Natura acestei reprezentări sociale se bazează pe o aşteptare, adică pe o idee referitoare la ceea ce trebuie să fie".[23] Aspiraţiile grupului conţin o energie latentă care să ducă la realizarea lor. Această energie latentă este puterea care se impune prin voinţa umană deoarece între dinamismul ideii şi scopul comun există o legătură indisolubilă. „Ideea nu valorează nimic fără conducătorul care o întreţine, iar conducătorul nu este decât o marionetă fără ideea care îl susţine. În comunităţile politice există o pluralitate de reprezentări a ordinii dezirabile. Fiecare din aceste imagini suscită o putere".[24]

Imaginea puterii în cadrul unei comunităţi este percepută prin procesele de personalizare, adică prin concentrarea funcţiilor şi prerogativelor acesteia într-o singură persoană: şef de trib, împărat, rege sau preşedinte. Acest proces de personalizare a puterii atinge chiar şi instituţiile şi procesele politice cele mai importante. În fond, oamenii trebuie să-şi explice şi să înţeleagă mecanismele prin care puterea îşi face simţită influenţa în viaţa lor: mai comodă este încarnarea, personificarea ei într-un semen decât explicaţia transcendentală a unui centru al puterii invizibile, exterior comunităţii.

„O autoritate abstractă, emanând din instituții, disimulează figura conducătorilor. Dar, pe de altă parte, aceleaşi societăți sunt din ce în ce mai tentate să se elibereze de puterea instituțiilor; societățile se ataşează unei autorități pe care ele nu o concep decât încarnată în persoana oamenilor care comandă. Este fenomenul binecunoscut al personalizării puterii pe care, desigur, epoca noastră l-a făcut vizibil în mod deosebit".[25] Prin personalizarea puterii se înțelege practica adoptată de o comunitate de a se servi de o persoană sau chiar de numele unui individ ca de o etichetă sau de un fanion pentru a desemna forța şi prestigiul misterios pe care acea persoană sau individ le conferă acestei puteri. Cu alte cuvinte, personalizarea puterii constă în tendința psiho-sociologică de a simboliza prin ceva concret şi viu, prin numele unui individ, această entitate complexă, abstractă, îndepărtată şi, pentru opinia publică, întrucâtva misterioasă, care este puterea.

Într-o lucrare extrem de populară, cunoscutul sociolog şi politolog francez, Roger-Gérard Schwartzenberg, enunță chiar un principiu cu privire la personalizarea puterii; aceasta se intensifică în condițiile de criză şi se rutinează, se calmează în condițiile de pace socială şi dezvoltare economică: „Epocile de criză produc suprapersonalizarea. Pentru a înfrunta pericole excepționale, ne orientăm cu plăcere spre un om care simbolizează şi concentrează puterea.(...)

Criza majoră, riscul de război civil sau de conflict cu străinătatea. Cuprinsă de spaimă, mulțimea îşi aminteşte adesea de figura tutelară a unui tată pe cât posibil eroic".[26]

Nu este greu de văzut în cele de mai sus raportul dintre personalizarea puterii şi mitul politic. Acesta din urmă conține premisele psihologice şi culturale, valențele formative ale proceselor de personalizare. Fie că este vorba de mitul *Salvatorului*, al *Unității*, al *Întemeietorului* sau *Conspirației*, în situații limită puterea se concentrează într-o personalitate pentru a se exterioriza apoi în prerogativele excepționale ale acesteia pe planul salvării comunității respective. Acelaşi lucru este valabil şi pentru situațiile de criză economică sau revoluționare care favorizează, de asemenea, „suprapersonalizarea" puterii. Liderul (Lenin, Mao, Roosevelt, Hitler) este perceput ca un nou Salvator pentru că instaurează ordinea, elimină şomajul, eliberează poporul de robia colonială sau internă, asigură noile cadre ale dezvoltării şi dreptății sociale. Drept recompensă, poporul îi adulează pe aceşti lideri, conferindu-le calități extraordinare.

În perioadele normale de guvernare personalizarea puterii cunoaşte alte valențe. Eroul, salvatorul sunt înlocuiți cu liderul obişnuit. Lipsa de calități excepționale este principala lui calitate. Mulțimea simte că-i aparține, deoarece narcisismul ei vede în fiecare din membrii care o compun un posibil înlocuitor al acestuia. Ea îl poate pipăi şi îl percepe ca fiind unul de-al ei în orizontul liniştit al vieții. Fie că este flăcău de țară sau lider modern sau fermecător, el se încadrează perfect în schema psihologică a perioadelor de pace socială: „Opinia începe să respingă pe şeful prestigios, asimilat

perioadelor de tulburări. Ea aspiră la calm după furtună. Ea părăseşte, deci, marile figuri, pe cele ale timpului de criză, pentru a se orienta spre conducătorii obişnuiţi, adaptaţi la cursul ordinar al lucrurilor. S-a spus: nu la întâmplare Attlee îi succede lui Churchill, Hruşciov lui Stalin şi Pompidou lui de Gaulle".[27]

Procesele de personalizare a puterii au profunde rădăcini şi mobiluri politice, psihologice şi culturale. Ca şi în cazul crizelor economice sau politice, personalizarea poate cunoaşte indici semnificativi de manifestare în cazul când forţele politice aflate în competiţie sunt într-o situaţie de echilibru sau de dezechilibru. Perioadele de echilibru favorizează creşterea puterii impersonale a instituţiilor statului, autoritatea conducătorilor derivând din procesele de legitimare legal-raţională. Perioadele de dezechilibru favorizează personalizarea puterii prin concentrarea ei în mâinile unui lider inspirat care să o folosească în scopul realizării marilor obiective naţionale. În societăţile contemporane, personalizarea are un teren privilegiat de răspândire, graţie societăţii şi culturii de masă. Atomizarea şi birocratizarea relaţiilor sociale, individualismul cer un fenomen de compensare care să recupereze căldura iubirii paterne a conducătorului. Mass-media îndeplinesc de minune această sarcină. Graţie lor, cetăţenii au impresia unui contact direct cu liderul, prin intermediul imaginii telegenice. „Iar liderul atinge cu plăcere această coardă sensibilă a familiarităţii - chiar factice – şi a raporturilor afective – chiar iluzorii".[28]

Schema psihologică a proceselor de personalizare are la bază mecanismele de proiecţie generate de alienarea religioasă.

Încă de la jumătatea secolului al XIX-lea, filosoful german Ludwig Feuerbach observa tendinţa de identificare a omului cu un „produs pur al conştiinţei sale", „cu fiinţa divină": „ea îmbracă idolul pe care l-a fabricat cu virtuţi şi posibilităţi care sunt substanţa umanităţii însăşi".[29] Idolii creaţi de om din lumea exterioară sunt veneraţi de acesta ca fiinţe aparte tocmai datorită calităţilor sale proprii pe care omul le proiectează în aceşti idoli.

Fenomenul de proiecţie narcisică se întâlneşte şi în lumea politică. Şi aici cetăţenii îşi creează idoli care întruchipează la modul ideal toate virtuţile care le lipsesc lor înşişi. Cetăţeanul transferă eroului său preferat tot ceea ce el ar vrea să fie sau să facă el însuşi, fără să poată îndrăzni. Acest personaj politic serveşte de suport proiecţiei pentru aspiraţiile şi virtuţile sale.

Mecanismele psihologice ale personalizării puterii au la bază, printre alte procese, setea de autoritate şi instinctul supunerii. Aceste procese generează sentimentele de orgoliu, de identificare mitică cu liderul până la autoiluzionare, până la ştergerea graniţelor dintre vis şi realitate. Această dorinţă de identificare cu idolul iubit se explică cel mai bine prin mitul Cenuşăresei unde proiecţia spre o viaţă inocentă, promisiunea ei de fericire, se verifică în valorile fundamentale: *Bine, Adevăr* şi *Frumos* întrunite în persoana unui lider feminin. „Tot astfel -spune Feuerbach – servitorul are sentimentul despre sine însuşi în demnitatea stăpânului său... În onoarea

stăpânului, el îşi satisface propriul său sentiment al onoarei”.[30] Astfel se explică dialectica dintre putere şi supunere în regimurile totalitare, narcisismul naţionalist şi populist pe care se sprijină aceste ideologii în a obţine adeziunea de masă.

Nu întâmplător specialiştii pun la baza proceselor de personalizare a puterii în lumea contemporană metamorfozele culturii politice. Cu cât populaţia unei ţări este mai puţin cultivată sau cu cât predomină cultura parohială faţă de celelalte forme ale culturii politice cu atât personalizarea puterii are mai multe şanse de reuşită. În Africa, de exemplu, puterea are fundamente religioase, iar titularul ei este simbolul forţelor supranaturale. „Această putere sacralizată forţează adeziunea intimă şi se inserează într-o participare comunitară. Ea reclamă adorarea devotată şi supunerea temătoare”.[31] În culturile cu un grad înalt de raţionalitate, „culturile secularizate”, cum sunt culturile civic-participative din Occident, sub influenţa mass-media cultura civică se transformă într-o cultură a spectacolului. Aceasta din urmă se bazează pe simulare, artificiu şi parodie. „Ea este reprezentarea înşelătoare a democraţiei, simulacrul culturii de masă. El se consideră un actor politic, atunci când nu este decât un spectator. Dopat, abuzat de <<jocul politicii>> pe fondul micilor ecrane şi al panourilor de proiecţie”.[32] În acest joc al imaginilor, conform valorilor culturii participative, indivizii se simt participanţi activi la viaţa politică şi prin votul lor cred că pot influenţa deciziile guvernanţilor. Această credinţă derivă din identificarea simbolică cu rolul jucat de lider. Această proiecţie inconştientă, alimentată de mass-media, sub forma spectacolului, îi conferă un rol de „reprezentare”, aidoma unui spectator la teatru sau la un meci de fotbal. Persuasiunea politică a acţionat cu puterea unei anestezii: a blocat preferinţele cetăţeanului la nivelul credinţei. Ca sub puterea unei vrăji, acesta confundă ficţiunea cu realitatea şi se crede cu adevărat actor în marele spectacol politic.

2.4 Resursele simbolice şi imaginea publică

Un element esenţial în poziţionarea, conservarea şi evoluţia imaginii publice îl au resursele simbolice ale puterii.

Resursele simbolice sunt cele care ajută la menţinerea şi perpetuarea ordinii sociale fără recurgerea la forţă. Ele constau în crearea de noi sensuri şi semnificaţii ale puterii prin ocultarea raporturilor de forţă care stau în spatele acestor sensuri şi semnificaţii. Influenţa şi autoritatea, ca elemente corelative ale puterii politice, îşi trag forţa din modelele epistemice şi deontice care generează prestigiu şi admiraţie faţă de un lider, faţă de un stil politic sau o epocă.

Dimensiunea simbolică a puterii se bazează pe reţelele de semnificaţii „pe care omul însuşi le-a născocit” (Clifford Geertz). Ea vizează producerea, acumularea şi

circulația bunurilor culturale (simbolice) care creează noi semnificații şi permit o restructurare a câmpurilor de interacțiune. Totodată, bunurile simbolice, prin forța lor de sugestie şi de persuasiune, antrenează modificări în comportamentul uman, deoarece ele pun în mişcare mobilurile şi energiile psihice profunde, la nivelul reprezentărilor şi imaginarului social unde se configurează şi dorințele noastre: (...) „Simbolul joacă un rol decisiv în geneza aspirațiilor. Reprezentarea simbolică nu exprimă doar dorințe, ea le raportează în mod decisiv la geneza aspirațiilor.(...) ea le raportează la obiecte insesizabile a căror existență este dovedită de semnificanții simbolurilor".[33] Forța de atracție a simbolului se bazează pe relația dintre semnificatul ascuns şi semnificant care poate servi ca mediator între lumea reală şi un univers inaccesibil în mod direct. Acestei relații îi corespunde un raport dintre dorință şi imagine: „Imaginea corespunde (...) unui întreg mecanism care se petrece în inconştient şi preconştient pentru a erupe în conştient şi această erupție provoacă un şoc afectiv mai mult sau mai puțin puternic. Această emergență la nivelul conştiinței poate să se limiteze la imaginile fugitive ori poate să ia forme mai complexe în fantasme, adevărate scenarii în care subiectul este implicat şi care tind să fie prezentate ca o punere în scenă a dorinței".[34]

După al doilea război mondial sociologii şi politologii au insistat îndeosebi asupra genului proxim şi diferenței specifice dintre putere şi influență, pe de o parte, dintre influență, persuasiune şi manipulare, pe de alta. Ei au insistat în mod deosebit asupra efectelor pe termen lung asupra comportamentului politic pe care le au aceste elemente corelative ale puterii politice. Astfel, J.G. March şi N. A. Simon au demonstrat în mod convingător că influența este un exemplu deosebit de cauzalitate care constă în modificarea reacțiilor unei persoane ca urmare a acțiunilor altor persoane. Modificarea comportamentului unui subordonat este posibilă datorită faptului că acesta „se bazează în acțiunile sale mai degrabă pe raționamentul superiorului decât pe propriul său raționament".[35]

Conform majorității teoriilor despre influența socială, capacitatea unui agent de a exercita influență depinde de capacitatea personală a agentului şi nu de autoritatea poziției sale administrative descrisă în regulamentele interioare şi în norma juridică. De asemenea, ea mai depinde şi de posesiunea sau controlul bunurilor de valoare: bogăția, prestigiul, calificarea, informația, frumusețea fizică,şi chiar recompensele morale ca recunoştința sau afecțiunea.

În elucidarea raportului dintre putere şi influență specialiştii în comunicare au plecat de la analiza modului în care valorile influențează comportamentul, opinia şi procesul de decizie dintr-o anumită sferă sau domeniu de activitate. Definind puterea ca facultatea, capacitatea de a-i determina pe alții să facă anumite acțiuni prin emisiunea de valori, unii autori introduc noțiunea de „structură a puterii înțeleasă ca matrice a valorilor care tinde să le producă şi să le difuzeze".[36] Prin structură trebuie să înțelegem nu numai asociațiile şi organizațiile formale, dar şi grupurile informale,

adică orice tip de grup care creează valori. Astfel de structuri se caracterizează prin următoarele:

1. un ansamblu de valori (interese, scopuri, dorințe, etc.);
2. un sentiment de apartenență sau de relaționare care înseamnă şi un tip de legătură asociativă (care poate fi formală, informală, ideală, etc.) care înseamnă şi un tip de comunicare funcțională în cadrul ei;
3. un minimum de ierarhie (care poate să fie formală, informală, în concordanță cu tipul asociativ de relație);
4. un tip de raporturi cu exteriorul, adică cu alte grupuri şi cu sistemul social global, în legătură cu scopurile propuse sau urmărite.

În majoritatea teoriilor despre influența socială, capacitatea unui agent de a exercita influență provine din posesia sau controlul resurselor de valoare. R. Dahl vede în baza puterii unui agent „toate resursele – prestigiu, fapte, obiecte, etc. – pe care el le poate întrebuința pentru a determina comportamentul unui agent".[37] Astfel, „listele de resurse" conțin elemente diferite cum ar fi: competența profesională, bogăția, prestigiul, forța fizică şi chiar sentimentele personale precum recunoştința sau afecțiunea. O trăsătură importantă a multor tipuri de resurse este faptul că ele pot fi grupate astfel încât să servească drept bază mai eficientă influenței. Combinarea resurselor reprezintă adeseori un aspect deosebit al exercitării influenței. R. Dahl defineşte mijloacele puterii sau ale influenței ca „activitate mediatoare s lui *A*, între baza lui *A* şi reacția lui *B*".[38] Conform politologului american, baza este inertă sau pasivă; ea trebuie să fie exploatată într-un anumit fel dacă se urmăreşte să fie modificat comportamentul celorlalți. R. Dahl ilustrează această caracteristică a bazei sugerând că în cazul Preşedintelui american, mijloacele de influențare ar include perspectiva poziției patronale, amenințarea cu dreptul de veto, organizarea de conferințe de presă, amenințarea cu apelul la corpul electoral şi la prerogativele sale constituționale, exercitarea farmecului său personal, etc. Lasswell şi A. Kaplan definesc şi ei puterea şi influența în termeni de valori: „Valoarea de bază a influenței este condiția cauzală a exercitării ei, cea care face influența efectivă. Deoarece a avea influență înseamnă a ocupa o poziție de valoare favorabilă, putem descrie în termeni de valori condițiile exercitării influenței. De fiecare dată când *X* are influență asupra lui *Y*, există o valoare față de care *X* ocupă o poziție favorabilă şi din cauza căreia el îşi poate exercita influența asupra lui *Y*. Această valoare este valoarea de bază a relației de influență sau baza influenței. Se ştie că poate exista un lanț de valori care operează ca bază într-o relație dată. *X* poate întrebuința bogăția pentru a influența puterea, care influențează, la rândul ei, bogăția lui *Y*".[39]

H. Lasswell şi A. Kaplan insistă deasemenea, asupra distincției dintre putere şi influență, afirmând că puterea nu este decât un tip particular de exercitare a influenței prevăzută cu sancțiuni. Dar şi exercitarea influenței comportă sancțiuni care, chiar dacă nu înseamnă în mod necesar violență, afectează anumite valori (aprobare,

dezaprobare, sentimentul apartenenței în general). În legătură cu raportul dintre putere şi influență se pot observa următoarele:

- puterea operează asupra voinței, influența asupra schimbării comportamentului;
- influența nu este exercitată de structuri particulare de putere ci de aceleaşi structuri de putere printr-un tip de legătură sau de comunicare mai elastică, mai puțin rigidă;
- influența care emană din structurile de putere este o prelungire a autorității politice.

O resursă esențială a influenței politice este prestigiul. Alături de alte resurse ale influenței: credibilitatea, seriozitatea, prestigiul determină ca acțiunea unui actor politic să aibă influență: „Prestigiul poate fi interpretat ca ceva ce câteodată este legat de putere, în sensul că grupuri puternice tind să aibă prestigiu, iar grupurile prestigioase, putere. Prestigiul separă net atât oamenii cât şi grupurile între ele, iar una din consecințele acestui fapt este un tip de stratificare ce apare în societățile omeneşti. (...) Prestigiul nu ajunge pentru a crea putere, iar cele două fenomene, importante pe plan sociologic, pot să apară sau să nu apară împreună”.[40]

Raporturile dintre putere, influență şi prestigiu sunt mediate de autoritatea epistemică şi deontică. Chiar dacă „influența nu cere putere, iar puterea se poate dispensa de influență”, ambele au nevoie şi caută prestigiul care poate fi o treaptă în cucerirea şi umanizarea puterii. În viața cotidiană oamenii au nevoie de modele ca nişte repere orientative pentru acțiunile şi stima lor de sine. Pe ei nu îi interesează valorile confecționate artificial şi omologate prin mass-media ci fascinația pe care reputația morală sau competența unor profesori, doctori, ingineri, etc. o exercită la nivelul comunității. Admirația se transformă în prestigiu, iar prestigiul în element constitutiv al influenței.

În societățile primitive, fragmentare şi egalitare, influența derivă din genul de putere personală, unde autoritatea şefilor, a „marelui om” era intermitentă. Ea poate fi localizată în puterea personală a tatălui asupra membrilor familiei sale. Credința societății că abilitățile liderilor sunt superioare le conferă acestora puterea. În aceste societăți, „prestigiul e asociat, de obicei, cu influența politică, pentru motive clare: conducerea prin constrângere e imposibilă aici. Conducătorul grupului nu e susținut de o forță, de specialişti ai violenței, dependenți de favorurile lui şi, deci, motivați să-i urmeze poruncile. Toți sunt antrenați şi echipați pentru luptă şi le sunt disponibile aceleaşi arme şi acelaşi antrenament. Singurele diferențe între ei sunt cele inerente fizicului şi personalităților lor (...) Dezvoltarea politică limitată creează o situație în care respectul şi onoarea sunt indispensabile influenței politice”.[41] În ce priveşte distribuția prestigiului în societățile primitive, Radcliffe Brown afirmă că „onoarea şi respectul sunt acordate la trei categorii de persoane: 1. celor bătrâni; 2. dotați cu puteri supranaturale; 3. cu calități personale, mai ales îndemânare la vânătoare şi la razboi,

generozitate, bunătate fără ursuzlâc".[42] O asemenea distribuție inegală a prestigiului presupune că respectul şi beneficiile de care se bucură cei puțini reprezintă *o recompensă pentru serviciile aduse de ei celor mulți, fără nici o formă de constrângere socială*. Ceea ce se poate vedea foarte limpede în cazul unei persoane respectate pentru măiestria la vânătoare şi pentru generozitate. „Membrii mai neîndemânatici ai grupului o răsplătesc cu prestigiu şi influență în schimbul unei părți din vânatul pe care ea îl doboară. Prin acest schimb spontan, cei înzestrați cu generozitate de la natură, cu talent şi energie sunt stimulați să producă mai mult, iar cei care nu sunt au mai multă siguranță că vor obține cele necesare traiului"[43]. În societățile arhaice egalitare prestigiul „marelui om" derivă din capacitatea lui de a-şi exercita influența datorită, în primul rând, calităților pe care el le posedă şi pe care discipolii lui le admiră. În general, „marele om" are o anumită autoritate şi influență pe care doreşte să şi le sporească. Funcția lui primară este de a soluționa disputele care apar în cadrul comunității. „Marele om" este actorul central în practicile politice şi economice şi în ritualurile care asigură redistribuirea bunurilor şi a resurselor de hrană la intervale prescrise. Pe lângă prestigiul lui războinic, abilitatea de a dansa sau de a face daruri au devenit forme instituționalizate importante pentru a-şi demonstra superioritatea. A da daruri îl obligă pe primitor față de donator, care, în timp, îi conferă acestuia un avantaj față de alte persoane sau grupuri".[44]

Ca fenomen social-politic, prestigiul este strâns legat de personalizarea puterii, adică de concentrarea speranțelor şi idealului național într-un lider harismatic. El îndeplineşte o funcție de unificare a energiilor la nivelul unei națiuni sau unor instituții politice. Mai ales la nivelul țărilor din Lumea a Treia care îşi câştigaseră independența în anii '70, poporul se identifică „cu un şef prestigios, cu un erou fondator care stă garanție pentru identitatea şi unitatea națională. Mai ales în fața străinătății".[45] Fiind un element al personalizării politice, prestigiul devine un factor de ordine şi de coerență. Mobilizând stima, admirația, simpatia, el determină comportamente de supunere şi de disciplină. Astfel, "strălucirea liderului întăreşte coeziunea şi influența organizației".[46] Dar prestigiul are, de asemenea, şi o funcție de stabilizare a puterii care beneficiază de el: "Şeful prestigios se bucură adesea de o putere foarte stabilă, foarte durabilă. Căci acest prestigiu îl plasează la adăpostul criticilor şi, deci, al acțiunilor rivale care ar putea, fără aceasta, să-i dispute conducerea".[47] Acelaşi fenomen se observă şi în cazul partidelor politice contemporane unde un lider prestigios devine simbolul acestei instituții şi poate avea un rol unificator şi de coeziune internă, salvând în felul acesta unitatea partidului de posibile fracțiuni. Este cazul lui P.S.D. care, în urma debarcării cu cântec a lui Ion Iliescu, a intrat în derivă.

2.5. Puterea personală şi cultul personalității

Am văzut că mecanismele de producere a fenomenului de personalizare a puterii țin de logica formării reprezentărilor sociale cu privire la finalitatea puterii într-un grup. De asemenea, culturile şi regimurile politice pot configura alte canale de manifestare a puterii politice în societățile contemporane. Este cazul liderilor naționaliști din țările africane care şi-au câştigat independența în anii ’60 şi care reclamă, pentru reconstrucția economică a țărilor respective, necesitatea concentrării tuturor energiilor într-un singur partid şi în jurul unui conducător unic. În cadrul culturilor politice parohiale, predominante în aceste țări, prerogativele puterii politice deținute de şeful de trib, de rege, sau de împărat sunt transferate în persoana preşedintelui (Sese Mobutu Seko, Kwame N’Krumach, Kenneth Kaunda, Ahmet Sekou Touré, etc.). Puterea personală nu trebuie confundată cu puterea harismatică: în timp ce prima provinedin caracteristicile unui regim şi culturi politice de a favoriza concentrarea puterii în mâinile unei singure persoane, a doua provine din meritele excepționale ale persoanei în cauză. Că de cele mai multe ori această putere a devenit dictatorială şi că, în această transformare, cultul personalității a avut un rol important, acest lucru este funcție de fenomenul de concentrare şi de amețeală (*vertige*) a puterii de care majoritatea liderilor, în special din Lumea a Treia şi din regimurile dictatoriale, nu a scăpat. Unii dintre ei îşi arogă o genealogie fabuloasă, o descendență mitică sau eroică, împrumută însemnele puterii de la regi sau împărați vestiți (vezi cazul lui Bokassa I care, ca împărat, a împrumutat celebra uniformă şi însemnele puterii lui Napoleon). Însă, eforturile de consolidare a legitimității puterii prin cultura spectacolului au un efect invers proporțional. Erodarea imaginii publice este funcție de erodarea legitimității şi a sistemului de valori, chiar dacă imaginea politică, cea de toate zilele, este întreținută prin tehnici de marketing electoral, prin populism şi, mai ales, cultul personalității.

Noțiunea de cult al personalității vizează exagerarea conştientă a unor calități reale sau imaginare ale liderilor politici. Această exagerare poate proveni din trei surse: 1. din nevoia de legitimitate harismatico-personală a regimurilor politice totalitare care nu mai pot marşa doar pe forța armată pentru a se întreține. Costurile sociale ale forței sunt prea mari, ideologiile s-au compromis, deci singura şansă de salvare a acestor regimuri este apariția unei personalități providențiale care, datorită calităților ei excepționale, salvează poporul din robia Faraonului şi îl duce în pământul Făgăduinței.; 2. persistența culturilor de supunere (de alienare) în regimurile totalitare care favorizează supunerea față de aceşti conducători ale căror calități naturale se instituie într-un fel de pedagogie politică la scara întregii națiuni: „Dascălul binevoitor se apleacă asupra poporului – copil, explicându-i politica dusă în numele său (...). Această putere sacralizată forțează adeziunea intimă şi se inserează într-o participare comunitară. Ea reclamă adorarea devotată şi supunerea temătoare”.[48] 3. predispozițiile psihopatologice ale liderului (paranoic, schizofrenic, etc.) care reclamă o adecvare a tehnicilor de propagandă la nevoile unei astfel de personalități. În general,

personalitățile cele mai expuse cultului personalității sunt personalitățile nevrotice (*borderline*) care au cunoscut grave probleme de socializare politică în perioada copilăriei şi a adolescenței. De aceea, ele văd în putere un factor compensator care să le ajute în depăşirea unor fenomene inhibitive sau complexe de inferioritate socială. De aici nevoia profundă de afecțiune şi de adulare asociată intim cu un sentiment de neîncredere față de cei din jur. La rândul ei, această neîncredere este întărită de stilul de conducere şi de comunicare al unui regim totalitar: acela de „lup singuratic" care trebuie să-şi ascundă gândurile şi planurile în fața colaboratorilor lui, văzuți ca nişte simpli executanți. De aceea, artizanii acestui cult găsesc în „organizarea logică a nebuniei", de care vorbea A. Camus în piesa *Caligula*, o premisă şi o garanție a succesului său.

Construcția cultului personalității presupune următoarele etape sau condiții: 1. existența şi recunoaşterea unor merite reale sau imaginare, 2. exagerarea lor până la idolatrizare şi de aici 3. caracterul şi rolul providențial al personalității pentru destinele comunității. În general, cultul personalității apare în regimurile totalitare fie de dreapta, fie de stânga; el capătă o dezvoltare deosebită în condițiile crizei de legitimitate a regimurilor politice.

În România comunistă, cultul personalității este o consecință directă a structurilor regimului totalitar care propulsează liderul într-o poziție de comandă privilegiată datorită prerogativelor excepționale ale funcției care duce la concentarea maximă a puterilor de control şi decizionale în mâinile unei singure persoane. În căutarea acelui dram de legitimitate care să justifice sistemul practicile populiste, împreună cu tehnicile de propagandă, au rolul de a evidenția unitatea de gând şi de voință dintre conducător, ideologia pe care o slujeşte şi popor.

Cultul personalității lui Nicolae Ceauşescu s-a constituit progresiv, pe măsură ce sistemul îşi trăda neputința de a realiza acea „unitate de gând şi de voință" a întregului popor în jurul partidului. Ca şi în multe alte domenii, Ceauşescu a preluat direct premisele acestui cult, vizibile în ultimii ani ai domniei lui Dej (1962-1964) când acesta folosea frecvent tehnicile populiste, de contacte directe cu poporul, combinate cu aureola de lider providențial. Mai mult, Ceauşescu a profitat de deschiderea naționalistă a lui Dej pentru a evidenția raportul masă – personalitate, atât de scump doctrinei marxiste. Reînviind vechile tradiții istorice, punând în circulație marile valori naționale, Ceauşescu focaliza simpatia şi interesul maselor în jurul numelui său. A doua etapă în impunerea cultului personalității este schimbarea bruscă de macaz. Ea este pregătită cu grijă: începe prin evidențierea calităților excepționale cu ocazia unui eveniment politic important. După celebrul discurs din balconul fostului CC al PCR împotriva invadării Cehoslovaciei de către trupele membre ale Pactului de la Varşovia, propaganda focalizează treptat asupra imaginii lui Nicolae Ceauşescu vectorii calitativi care să-i stabilească aura: figura de lider politic tânăr, radioasă şi energică, decizii politice pline de inspirație care atestă o îmbinare fericită

dintre o intuiție vizionară şi justețea ideologică a liniei partidului. După Congresul al X-lea al partidului (august 1969) încep să apară „martori oculari" care relatează anumite evenimente din viața lui Ceauşescu care îl prevesteau pe marele erou: foşti ilegalişti, muncitori şi țărani, tovarăşi de închisoare. În toate aceste interviuri sunt evidențiate anumite calități morale şi intelectuale care anunțau personalitatea de excepție de mai târziu. La plenara CC al PCR din 3-5 noiembrie 1971 privind îmbunătățirea activității cultural-educative şi a muncii ideologice de formare a omului nou, constructor conştient şi devotat al socialismului, toate aceste calități se asamblează într-un model moral-politic care se va constitui într-un reper esențial al cultului: imaginea revoluționarului de profesie, a romantismului revoluționar, a revoluționarului neînfricat care nu cunoaşte obstacole în urmărirea idealului. Aceşti vectori ideologici ai imaginii recuperează imaginea Supraomului nietzscheean în manieră ateistă. După proclamarea sa ca preşedinte al Republicii (28 martie 1974 şi mai ales după Congresul al XI-lea al PCR (noiembrie 1974), cultul lui N. Ceauşescu atinge apogeul. Dumitru Popescu îl proclamă la congresul al X-lea „baciul națiunii", iar echipele de „aplaudaci", organizate în special în principalele mass-media , amplifică până la cote delirante imaginea de supraom a secretarului general. Mass-media şi aparatul de propagandă concentrează asupra lui N. Ceauşescu tehnicile de poziționare a imaginii. Obținută prin eliminarea din câmpul vizual a tot ce ar putea concura la puritatea ei, ea trebuia să evidențieze calitățile impresionante ale liderului: putere de muncă şi inteligență neobişnuite; dragoste față de popor, ataşament necondiționat față de cauza socialismului. Dar mai presus de toate trebuia evidențiată unicitatea geniului său, materializată în infailibilitatea programelor de dezvoltare a țării pe termen lung şi în perspectivă. Fericirea şi bunăstarea poporului român erau funcție de inspirația acestui „geniu al Carpaților", născut parcă într-o simbioză organică cu destinele națiunii române. Țara devine biroul de lucru al secretarului general: „indicațiile sale prețioase" duc automat la o creştere a productivității muncii. În aceste condiții, poporul nu trebuie decât să îl asculte, să îl admire şi să îşi exprime recunoştința pentru acest dar providențial. Se înțelege de la sine că orice încercare, fie ea câtuşi de timidă, de a contesta personalitatea de excepție a lui N. Ceauşescu, sau chiar o anemie a admirației sunt considerate sacrilegii şi pedepsite ca atare.

Complicitatea ascunsă dinte ideologie şi mass-media poate fi decodificată dacă urmărim construcția tehnicilor de propagandă în edificarea cultului personalității. Limba de lemn este materialul din care se confecționează hagiografia ditirambică. Vacuitatea ideatică este compensată prin dezvoltarea pe orizontală a superlativelor. Expresii ca „baciul națiunii", „stejarul din Scorniceşti", „geniul din Carpați", „marele erou", „eminentă personalitate politică internațională" nu mai denotează nimic; frecvența lor marchează un spațiu concentraționar în care gândirea devine captivă prin obligativitatea supunerii la dogmă. „Animalele dresate" se înscriu în acest ritual; mulțimea îl acceptă din teamă, fără tragere de inimă. În ce constă aceasta şi cum

contribuie mass-media la inocularea în conştiinţa maselor a existenţei calităţilor supranaturale ale Conducătorului? Fiind monopol de partid şi de stat, alături de mijloacele de coerciţie, mijloacele de informare în masă cultivă şi propagă în realitatea cotidiană a României numai figura de excepţie a Conducătorului. În fiecare zi, din cele două ore de emisiune a postului naţional de televiziune, aproximativ o oră şi jumătate sunt dedicate exclusiv activităţii lui Nicolae Ceauşescu. Vizitele de lucru în diferitele judeţe ale ţării, vizitele internaţionale ale familiei prezidenţiale, prezentate ca strălucite solii de pace şi prietenie ale poporului roman, evenimentele politice importante din ţară acaparează spaţiul informaţiilor publice. Violenţa simbolică este totală: mecanismele de apărare ale Eului sunt ameninţate. Omul încearcă să scape prin evadarea în imaginarul utopic, prin mimetism şi oportunism, prin mecanismele de dedublare de acest univers terifiant. Preţul este teribil; capitularea şi, apoi, distrugerea gândirii şi a personalităţii. Redusă la un simplu număr, aceasta este înregimentată în logica totalităţii false.

NOTE

[1] ROUX, Paul, Jean, *Regele. Mituri şi Simboluri*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1998, p.96.
[2] CHILDE, Gordon, *De la preistorie la istorie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967, p. 116.
[3] *Ibidem*, p.120.
[4] RIES, Julien, *Il Sacro nella storia religiosa dell' umanita*, Ediţia a treia revizuită. Jaca Book, Milano, 1981, p.157.
[5] GRIMAL, Pierre, *Civilizaţia romană*. Vol 1, Editura Minerva, Bucureşti, 1973, p.69.
[6] *Ibidem*, p.66-67.
[7] LENSKI, Gerhard, E., *Putere şi privilegii. O teorie a stratificării sociale*. Editura Amarcord, Timişoara, 2002, p. 150.
[8] WUNDENBURGER, Jean, Jacques, *Sacrul*. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 74.
[9] BURDEAU, George, *La politique auy pays des merveilles*, Paris, PUF, 1979, P.93.
[10] PELLICANI, Introducere la G. FERRERO, IIPotere. I. Geni invisibili della Citta, Milano, Sugar CO., Edizioni SRL, 1981, p. 7.
[11] IONESCU, Cristian*, Drept constituţional şi instituţii politice. Teoria generală a instituţiilor politice*, vol. 1, Bucureşti, Lumina Lex, p. 32.
[12] HAURIOU, Maurice, *La Théorie de l'institution et de la foundation*, Sirey, Paris 1925, p. 10.
[13] BARNES, H. E., *Social Institutions*, New York, Harper and Sons, 1953, p.37.
[14] BARBER, C.L., *The Story of Lenguage*, 1972, p. 94.
[15] ELMAN R. SERVICE, *Origins of the States and Civilisations. The Process of Cultural Evolutions*, New York, W. W. Northon and Co., 1975, p. 83.
[16] SIMSON, S. P.; STONE, J., *Cases and Readings on Law and Society*, vol. 1: *Law and Society in Evolution*, St. Paul, Minnesota, WestPublishing Co., 1948, p.3.

[17] GOLDSCHIMDT, Walter*, Man's Way*, New York, Henri Holt, 1959, p. 99.
[18] *Ibidem*
[19] DIAMOND, Stanley, *The Rule of Law versus the Order of Custom*. In: *Social Research*, nr.: 38, 1, 1971, p.47.
[20] ELMAN, R.. Service, *op. cit*. p. 86.
[21] POSPILIS, Leopold, *The Ethnology of Law*. În: *McCaleb Modules in Anthropology*, MODULE 12, Reading, 1972.
[22] *Ibidem,* p. 16.
[23] BURDEAU, Georges, *La politique aux pays des merveilles*, Paris, P.U.F., 1979, p. 96.
[24] *Ibidem*, p. 95-96.
[25] SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard, *L'Etat spectacle. Essai sur et contre Le Star systeme en politique*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 291-292.
[26] SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard, *Op. cit*., p. 293.
[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem.*
[29] FEUERBACH, Ludwig, *L'Essence du christianisme* (1846), Paris, Maspers, 1968, p. 399.
[30] *Ibidem*, pp. 402-403.
[31] SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard, *Op. cit*., p. 304.
[32] *Ibidem*, p. 303
[33] CHOMBART de LAUWE, Paul Henri, *Cultura şi puterea*, Editura politică, Bucureşti, 1983, p. 221
[34] *Ibidem,* p.217.
[35] MARCH, J., G., *An Introduction to the Theory and Measurement of Influence*. In: *American Political Science Review,* 1955, p. 433.
[36] XXXX La sociologia del potere, (a cura di Franco Ferrarotti), Bari, Laterza, 1973, p. 3.
[37] DAHL, Robert, *The Concept of Power*, In: „Behavioral Science" nr. 2, 1957, p. 203.
[38] *Ibidem.*
[39] LASSWELL, D., Harold, KAPLAN, Abraham, *Power and Society. A Framework for Political Inquiry*, Yale Univ. Press, New Haven and London, 1969, p. 83.
[40] BIERSTEDT, Robert, *Power and Progress. Essay on Sociological Theory*, New York, McGrand Hill, 1975, p. 226.
[41] LENSKY, Gerhardt, *Putere şi privilegii. O teorie a stratificării sociale*. Editura Amarcord, Timişoara, 2002, p. 111.
[42] Apud LENSKY, G., *op. cit*., p. 110.
[43] *Ibidem.*
[44] KENNETH, Read, Leadership and Consensus in a New Guineea Society. In „American Anthropology", nr. 61, 3, 1959, p. 428.
[45] SCHWARTZENBERG, ROGER, Gérard, *L'Etat spectacole, op. cit*., p. 228.
[46] *Ibidem,* p. 229.
[47] *Ibidem,* p. 230.
[48] *Ibidem*, p.226.

CONCEPTE CHEIE:

Putere; personalizarea puterii; lege; influență, prestigiu, instituționalizarea puterii, stat, regim politic, legitimitate.

ÎNTREBĂRI:

1. Definiți procesul de personalizare a puterii.
2. Arătați cauzele şi condițiile personalizării puterii.
3. Arătați relațiile dintre regimurile politice, personalizare şi instituționalizare.

4. Definiți instituționalizarea puterii.
5. Definiți influența politică.
6. Arătați raporturile dintre imaginile şi legitimitatea puterii.

CAPITOLUL III

PUTEREA IMAGINII ŞI CORESPONDENȚELE EI POLITICE ÎN CHINA ANTICĂ

„Lăsaţi China să doarmă în pace căci dacă se va trezi lumea va tremura”
Napoleon, Sfânta Elena, 1816

3.1 Modelul ontologic al culturii chineze şi corespondențele lui simbolice.

Puține dintre culturile lumii prezintă un interacționism simbolic atât de bogat precum cultura chineză veche. Atât modelele explicite sau implicite de comportament cât şi elementele materiale sau cele spirituale ale culturii interacționează la diferite niveluri, între comunicarea politică, socială, artistică şi religioasă fiind o corespondență profundă în ce priveşte fuziunea contrariilor, unitatea spiritului şi a materiei, *Calea* sau *Dao*. Gândirea chineză recompune printr-o infinitate de nuanțe această unitate care în ordinea politică simbolizează

corespondența dintre Cer şi Pământ şi în care ierarhiile sunt supuse unor norme severea căror respectare este asigurată de ritualuri şi ceremonialuri.

Încercând să găsim o explicație acestei unități în diversitate, a acestei convergențe spre care tind formele comunicării sociale, una din premisele ontologice este aceea a totalității organice, produs al nevoii existențiale acute: supraviețuirea unei populații în continuă creştere. Fiind un popor de țărani, chinezii vor acorda o atenție deosebită tradiției, concepută de ei ca un filtru al eficienței inovațiilor sociale şi al introducerii tehnicilor noi de conducere socială. Alternanța ciclurilor de producție şi a anotimpurilor va antrena de timpuriu în gândirea chineză corespondențe multiple dintre principalele elemente cosmologice: pământ, metal, lemn, apă şi foc şi virtuțile lor taumaturgice asupra dinastiilor, principilor şi împăraților chinezi. Încă la începutul erei noastre, primul recensământ din istoria lumii, din anul 4 d. Chr., a arătat că China avea probleme în asigurarea hraneipentru cele 57 de milioane de locuitori, ceea ce a dus la o preocupare constantă a filosofilor din epoca dinastiei Han de raționalizare a terenurilor arabile, ca şi pentru repartiția lor cât mai judicioasă. Aceste terenuri nu puteau fi folosite ca păşuni pentru creşterea ovinelor şi bovinelor, deoarece ar fi fost afectată cultura cerealelor, ca aliment primar; după cum nici cultura păioaselor şi a cerealelor nu era suficientă pentru hrana zilnică a populației. Singura posibilitate eficientă rămânea cultura orezului, plantă care, dacă se bucura de condiții adecvate, putea să dea două-trei recolte pe an şi, în consecință, să satisfacă nevoia vitală de hrană a populației. Începutul construcțiilor canalelor de irigație în epoca dinastiei Han (211 î. Chr. – 220 d.Chr) avea să confere un loc central Împăratului în proiectele de schimbare socială. Împăratul era stăpânul terenurilor agricole pe care le împărțea satelor, prin sistemul fântânilor, ceea ce a determinat dezvoltarea administrației locale şi centrale. Rolul acesteia era de a colecta impozitele, în bani sau natură, care trebuiau să fie echivalentul producției unei a noua părți dintr-o suprafață de ½ ha pe care împăratul o arenda, în general, la opt familii. Fondurile astfel recoltate erau folosite fie pentru construcția canalelor de irigație, fie pentru întreținerea lor, ceea ce a impus încă din epocile îndepărtate rolul fundamental al statului în viața societății chineze. Având în vedere că prerogativele puterii de stat erau personificate în imaginea Împăratului şi că rolul intervenționist al statului, personificat şi el în persoana Împăratului, corespunde satisfacerii unei nevoi colective vitale, miturile şi legendele chineze antice au impus în Centrul Lumii persoana sacră a Împăratului. Această proiecție mitică a persoanei imperiale justifică locul privilegiat pe care chinezii îl acordă Politicului: „Pentru ei istoria lumii nu începe înaintea istoriei Civilizației şi nu debutează ca povestire a unei creațiuni sau prin speculații cosmologice. Ea se confundă de la început cu biografia Suveranilor”.[1] Într-adevăr, rolul conducătorului era proeminent încă din timpurile mitice chineze.

Împăratul este cel care face medierea între Cer, Pământ şi oameni. Menirea acestuia este de a menține echilibrul, oferind sacrificii pentru a-i îmbuna pe strămoşi şi acționând ritualic pentru a pune în contact lumea spiritelor cu cea materială, marcând în fiecare an ciclul renaşterii şi al primăverii.

„În timpul de dinaintea creştinismului, marea majoritate a oamenilor din China îşi găsea identitatea în clan sau în familie şi în statele mici. Erau cuprinşi strict într-o structură care le dădea un scop, un loc şi un înțeles. În vârful acesteia, singur, stătea conducătorul. El era căpetenia, cel care putea comunica cu spiritele, în numele oricui – exact precum şamanul. Ideea că doar conducătorul este capabil să confrunte lumea spiritelor, singur în vârful unei piramide de relații, în care fiecare îşi avea locul, era atât de puternică, încât un nume comun al împăratului era *Conducătorul singuratic*".[2] Ceea ce şochează, deasemenea, în mitologia chineză este că întemeietorul universului este Suveranul suprem, *Huang di*, care se află în centrul celor nouă ceruri, ierarhie cu corespondențe în planul uman al stratificării sociale. Nu exista o izgonire a omului din Rai, o pierdere a Pardisului pe care omul trebuie sa-l reconstruiască. Împăratul reprezintă unitatea din Ceruri şi rolul său este deplin justificat, societatea omenească este repetarea unui model ceresc, iar când acest echilibru este distrus, apar frământările sociale şi ordinea politică trebuie restabilită pentru ca lucrurile să reintre pe făgaşul lor firesc.

În China antică, originea sacră a împăratului derivă din funcția de organizator al cultului privind strămoşii neamului Zhou: „Regele poartă titlul de *tianzi* („Fiul Cerurilor"); se crede că funcția i-a fost încredințată de „Stăpânul de Sus" (*shangdi*) căruia singurul în drept să-i aducă sacrifcii este regele. Capitala Zhou zong, în valea râului Wei, este marele centru de cult al întregii comunități Zhou. Aici se găseşte templul regilor defuncți. Şeful cultului principal este, în cadrul fiecărui clan, descendentul, în linie directă, al unui strămoş întemeietor, venerat din generație în generație, ca şi întreaga spiță a urmaşilor lui...".[3]

Într-un studiu publicat în revista *Recherche comparative en philosophie* (nr. 6, decembrie 1979) cercetătorul japonez Akino Onda scria: „Diferența dintre sistemul de valori al orientalilor şi cel al occidentalilor provine din faptul că atât unii cât şi ceilalți nu raționează în aceeaşi manieră". După el, filosofii orientali pun pe prim plan demersul intuitiv, fără a despărți vreodată omul, natura şi societatea. De aceea, ei acordă un loc primordial emoției, meditației, toleranței, flexibilității care necesită interiorizarea, detaşarea de sine, empatia, spiritualitatea, concentrarea şi sensibilitatea în timp ce, pentru filosofii occidentali, esențialul este reflecția bazată pe analiza logică şi, în consecință, raționalitatea, influența, formularea de principii etc. care merg mână în mână cu exteriorizarea, individualismul, legalitatea, opoziția şi utilitarismul.

Cultura unui popor se cristalizează încetul cu încetul pe un teren social şi într-un cadru psihologic determinate; ea modelează caracteristicile acestui popor în

cursul unui lung proces istoric şi exercită o influenţă considerabilă asupra sistemului său social-politic, asupra obiceiurilor, moralei, ştiinţei şi artei sale. Cultura unui popor influenţează, de asemenea, mentalitatea, psihologia şi temperamentul său. Dar care este specificul acestor procese spirituale şi sub acţiunea căror factori s-au cristalizat ele într-o manieră şi nu în alta, dacă nu ca o reacţie milenară la un mediu dat? Aceste reacţii s-au cristalizat încă de acum câteva mii de ani, în concepţii diferite despre lume şi viaţă care au fost sistematizate şi dezvoltate apoi de diferite şcoli filosofice. Când vorbim de tipuri sau subtipuri culturale ne referim la configuraţiile simbolice prin care această concepţie este travestită în modele explicite sau implicite de comportament, selectate prin forţa tradiţiei.

Realizările arhitectonice din China antică, precum mausoleul de la Lishan, vastul Taofang-gong, parcul Shanglin al împăratului Wudi din dinastia Hanilor; Chang'an, capitala dinastiei Tang, renumită în lumea întreagă, oraşul imperial al dinastiei Ming şi Quing şi înseşi marile lucrări – Marele Zid, amenajarea fluviilor, construcţia canalelor şi a drumurilor etc. sunt indisolubil legate de un sistem politic autoritar şi unificator. Într-un sens arhitectura Chinei antice este un microcosm care reflectă concepţiile centralizatoare şi unificatoare ale epocii feudale. În China, gândirea chineză tradiţională a influenţat într-o foarte mare măsură puterea feudală pentru „unificarea" Imperiului.

Maniera în care un popor gândeşte influenţează într-un mod deloc neglijabil organizarea sa socială şi politică. Prin faptul că filosofia greacă pune accentul pe contradicţii şi opoziţii s-a dezvoltat o tradiţie democratică. Datorită faptului că filosofia chineză a căutat să concilieze aceste contradicţii a fost posibilă elaborarea ideologiei politice a „marii unităţi" care a oferit baza teoretică a despotismului feudal. Este evident că această gândire „unificatoare", bazată pe depăşirea contradicţiilor, a contribuit într-o mare măsură la unificarea diferitelor elemente ale marii familii formată din popoarele care ocupă spaţiul chinez şi la asigurarea stabilităţii şi unităţii ţării. În schimb, ea a favorizat conservatorismul, înăbuşind individul, formând un „popor docil", întărind paternalismul, susţinând despotismul şi perpetuând sistemul feudal. Opunând spiritul lumii materiale, filosofia occidentală a făcut din acest element imaterial o forţă prodigioasă, dinamică, capabilă să transforme societatea şi să constituie elementul motor al dezvoltării. Dimpotrivă, filosofia chineză tradiţională şi, în particular, gândirea confucianistă s-a preocupat sistematic să reducă la minimum, chiar dacă ele erau foarte vii, tensiunile dintre diferitele grupuri sociale. În fond, filosofia chineză se adaptează la realitate, în timp ce filosofia occidentală o transformă. Acesta este motivul pentru care Occidentul – şi nu China – a dat naştere capitalismului. În concluzie, se poate spune că aceste moduri diferite de gândire sunt, respectiv, produsul „civilizaţiei tăcerii", specifice Orientului şi al „civilizaţiei mişcării", specifice Occidentului (pentru a relua termenii

lui Li Dazhao) şi că opoziția dintre aceste două patternuri culturale va afecta, probabil, multă vreme, profilul mileniului trei.

Pentru filosofia chineză, modelul ontologic este acela al dualității în unitate; pentru filosofia occidentală – al dualismului pur. Cele două sisteme implică o dualitate, dar ele percep într-un mod cu totul diferit raporturile dintre cele două elemente a căror existență ele o postulează. Pentru orientali aceste două elemente sunt interdependente şi indisolubil legate între ele. Ele se condiționează reciproc şi formează un tot unic. Pentru occidentali, cele două elemente sunt independente sau nu interacționează decât foarte slab. În fond, unul privilegiază unitatea, celălalt opoziția. „Orientalii văd unitatea, dar neglijează diferențele, în timp ce occidentalii percep diferențele dar pierd din vedere unitatea”.[4] Filosofii din China antică, percepând diferențele, au acordat întotdeauna o prioritate relativă interdependenței şi unității, pe câtă vreme occidentalii au pus întotdeauna accentul pe diferențe, în detrimentul interdependenței şi al unității. Punând accentul pe dualitate în unitate, filosofii chinezi nu au deloc tendința să opună radical materia şi spiritul, subiectivul şi obiectivul, sacrul şi profanul, pe care ei le percep, în general, ca formând un tot căruia, ei îi dau adesea numele de *Dao* (cale) sau de *Taiji* (fapt suprem). Această entitate este omniprezentă, ea cuprinde totul, ea se întinde peste tot, ea pătrunde totul, ea îmbrățişează toate manifestările universului, ale naturii şi societății. Prin intermediul acestui principiu abstract ei descriu universul ca un întreg nelimitat a cărui unitate ei o evidențiază pe deplin. Oricare ar fi numele pe care îl dau acestuia – *Yin şi Yang*, ființă şi nonființă, ordine rațională şi suflu vital, cale şi instrument, spirit şi materie, ei concep cele două poluri opuse ca cele două fețe ale realității unice. În plus, ei consideră că „ cerul şi oamenii nu sunt decât un singur întreg”, că adevărul şi binele formează un întreg etc. această viziune integratoare care asimilează cerul şi pământul i-a determinat pe filosofii Chinei antice să facă eforturi să le descrie mai ales ca un „întreg organic”, fără să acorde o mare atenție detaliilor. Ea corespunde unui mod de gândire „totalizant” şi „organic”. Spre deosebire de filosofia occidentală care îşi reprezintă realitatea în categorii antinomice, într-un cadru unic, specificul filosofiei chineze antice este, dimpotrivă, să exploreze căile unității: de aceea, ei şi-au propus, în general, să definească modurile de integrare. Dacă gândirea occidentală poate fi calificată drept rectilinie, demersul chinez care pune pe prim plan unitatea dialectică nu se prezintă sub forma unei drepte. O curbă, ca şi o spirală sau o volută, ar reflecta destul de exact traseele gândirii chineze ale cărei expresii ar putea fi motivele în formă de trâmbe care ornează vasele de Iangsheo şi de Majiayao, cercurile şi volutele de pe bronzurile de la începutul dinastiei Shang sau decorațiile în formă de inele, de „nori şi tunete”, de monştrii şi dragoni care se văd pe vasele rituale. Acest mod de a reacționa are origini foarte îndepărtate: el îşi ia substanța din multiplele surse vii ale gândirii figurative a „poporului Xia”, aşa cum s-a dezvoltat el cu 4000 – 5000 de ani î.e.n.

„Contrariilor care se exclud, ideii, de absolut, distincției tranşante dintre materie şi spirit, ea le preferă noțiunile de complementaritate, de corelare, de influx, de acțiune la distanță, de model şi, desigur, ideea de ordine ca totalitate organică. (...) ceea ce traduce cel mai bine pentru gândirea chineză ordinea ființelor şi a lumii sunt sistemele de simboluri variabile şi dinamice. Logica ei nu rezultă dintr-o analiză a limbajului, ci este întemeiată pe manevrarea unor semne cu valori opuse şi complementare. Poate că scrierea nu este străină de aceste tendințe profunde care au sfârşit prin a privilegia semnul scris în detrimentul cuvântului”.[5]

Modul specific în care cultura chineză a influențat succesiunea dinastiilor, schimbările politice şi transformările care au avut loc în societatea chineză se poate vedea în procesele care au dus la formarea statului centralizat şi la convergența elementelor simbolice de la baza acestor procese. Fiecare schimbare de ordin politic este o reconstituire pe aceleaşi principii, o reordonare prin care se evită rupturile cu vechile epoci, dar se conservă aceeaşi formulă care asigură stabilitatea sistemului. Este o reluare a procesului de armonizare cu universul, o „reaşezare” a valorilor tradiționale care nu suferă modificări de substanță.

3.2 Întemeierea cosmologică şi simbolică a politicului.

Întreaga gândire chineză este dominată de obsesia unității, stabilității, continuității şi totalității. Indiferent de şcolile de gândire filosofice, politice sau morale, de ideologia statului centralizat, a imperiului sau a provinciilor şi regatelor, gândirea chineză este preocupată să legitimeze puterea politică prin corespondența cosmică dintre Cer şi Pământ, prin găsirea canalelor de comunicare a energiei pe care suflul (energia) vital *qi* o declanşează în univers.

„Astfel, reprezentarea unui Spațiu complex, închis şi instabil, se însoțeşte cu o reprezentare a Timpului care face din durată un ansamblu de ere închise, ciclice, discontinue, complete în sine, centrate fiecare, aşa cum este Spațiul, în jurul unui fel de săgeți temporare de emanație”.[6]

Preocuparea chinezilor s-a îndreptat spre armonizarea societății cu ritmul universal şi spre „o amenajare a lumii care să se inspire din amenajarea unității”.[7] Modelul lor este fundamentat pe social şi sistemul de gândire a impus modelul organizării politice şi sociale.

„Reprezentarea chineză a Timpului se confundă cu cea a unei ordini liturgice (...). Această ordine cuprinde un moment al istoriei (dinastie, regat, feudă)care distinge un ansamblu de reguli sau, dacă vrem, o formulă de viață care singularizează această etapă a civilizației. În acest corp de convenții figurează mai întâi decretele care conțin, pe lângă o amenajare concretă a Spațiului, o amenajare particulară a Timpului”.[8]

„ (...) trebuind să localizeze în Timp şi Spaţiu nu concepte definite şi distincte ci embleme bogate în afinităţi, chinezii nu aveau nici o dispoziţie să conceapă ca pe două mijloace independente şi neutre, un timp abstract, un spaţiu abstract. Dimpotrivă, pentru a adăposti jocurile lor de simboluri, ei aveau avantajul de a păstra, în reprezentările legate de spaţiu şi timp, cu maximum de atribute concrete, o solidaritate favorabilă pentru interacţiunea emblemelor”.[9]

Timpul este conceput ciclic, procedând prin revoluţie, iar spaţiul este pătrat, pământul însuşi fiind divizat în pătrate. „Tehnicile diviziunii şi amenajării spaţiului (pieţe, urbanism, arhitectură, grădini) şi speculaţiile geometrice pe care ele le presupun se leagă în aparenţă de practicile cultului public”. Regulile sociale se leagă de forma pătrată a spaţiului, ca şi grupurile umane care îl populează. Capitala, corespunzătoare reşedinţei cereşti, se află într-o poziţie în care ţărmurile converg; spaţiile sunt împărţite pe sectoare, ierarhizate şi fac parte dintr-o structură unică.

Spre sfârşitul perioadei Regatelor Combatante, în secolele III-IV, alternanţa celor două sufluri primordiale Yin şi Yang se găseşte combinată cu elementele *Wuxing*, percepute ca cele cinci faze sau porţiuni de timp (zi, anotimp, an, dinastie) ce corespund unor calităţi determinate care se succed ciclic în puncte de referinţă fixate în spaţiu:

Yang crescător cedează locul lui Yin crescător

Lemn	*Foc*	*Pământ*	*Metal*	*Apă*
Pimăvară	Vară	Tranziţie	Toamnă	Iarnă
Est	Sud	Centru	Vest	Nord
Verde	Roşu	Galben	Alb	Negru

Înteracţiunea dinte Yang şi Yin duce la succesiunea celor cinci elemente, la reprezentarea lor ciclică în corelaţie cu evoluţia istorică a dinastiilor.

Celor cinci Elemente sau Forţe li se afectează câte un număr: 1. Apa; 2. Focul; 3. Lemnul; 4. Metalul; 5. Pământul. Valorilor numerice atribuite aici Elementelor nu sunt simple cifre, ci reprezintă mijloacele de a intra în corespondenţă cu lucrurile. „Pământul este central şi neutru; celelalte patru Elemente corespund celor patru direcţii din spaţiu (puncte cardinale) şi celor patru anotimpuri; Primăvara şi Vara sunt *Yang* şi corelate respectiv cu Lemnul şi Estul, cu Focul şi Sudul. Toamna şi Iarna sun *Yin* şi corelate cu Metalul şi Vestul, cu Apa şi Nordul. Pe de altă parte Elementele sunt simbolizate de cinci culori fundmentale: Apa=Negru; Focul=Roşu; Lemnul=Verde; Metalul =Alb; Pământul=Galben. (…) Elementelor le corespund cinci activităţi (Gestul, Vorbirea, Văzul, Auzul, Gândirea), astfel încât comportarea bună sau rea a Regelui se repercutează asupra curgerii regulate sau perturbate a universului (mersul astrelor, succesiunea anotimpurilor etc.)”.[10]

De fiecare dată când un împărat sau rege este pe cale să urce pe tron, Cerul are grijă să trimită un semn de bun augur poporului de pe pământ. La întronarea

Împăratului Galben, Cerul a făcut să apară furnici şi râme uriaşe. Împăratul Galben a spus: „Energia Pământului e mai presus de toate”. Ca atare, el a privilegiat culoarea galbenă şi şi-a concentrat activitățile asupra pământului. La venirea pe tron a lui Yu (întemeietorul dinastiei Xia), Cerul a făcut să apară plante şi copaci ce nu mureau toamna şi iarna. Yu a spus: „Energia Lemnului e mai presus de toate”. Ca atare, el a privilegiat culoarea verde şi şi-a concentrat activitățile asupra pădurii.

La suirea pe tron a lui Tang (întemeietorul dinastiei Shang) Cerul a făcut să apară lame de metal ce ieşeau din apă. Tang a spus: „Energia Metalului e mai presus de toate”. Ca atare, el a privilegiat culoarea albă şi şi-a concentrat activitățile asupra metalului.

La urcarea pe tron a Regelui Wen (întemeietorul dinastiei Zhou), Cerul a făcut să apară focul; păsări roşii ducând în cioc înscrisuri de cinabru au venit să se aşeze pe altarul dinastiei Zhou. Regele Wen a spus: „Energia Focului e mai presus de toate”. Ca atare, el a privilegiat culoarea roşie şi şi-a concentrat activitățile asupra focului.

Focului îi va urma neapărat Apa. Cerul va face să apară predominația energiei Apei. Ca atare, va fi necesar să privilegiem culoarea neagră şi să ne concentrăm activitățile asupra Apei”.[11]

Ciclul originar de cucerire	*Ciclul de zămislire*
Pământul (îndiguieşte apa)	*Lemnul* (ia foc)
Lemnul (ară pământul)	*Focul* (se transformă în cenuşă)
Metalul (taie lemnul)	*Pământu*l (produce metale)
Focul (topeşte metalul)	*Metalul* (se lichefiază în fontă)
Apa (atinge focul)	*Apa* (hrăneşte lemnul)

La baza celor Cinci Faze dispuse în ciclu de zămislire se află, deci, relația temporală a celor patru anotimpuri, dublată de relația spațială a celor patru zări sau puncte cardinale. Aceste patru repere trimit la pozițiile soarelui în ciclul său recurent în spațiu şi timp:

Sud
Vară
(marele Yang)

Est
Primăvară

Vest
Toamnă

Nord

Iarnă
(marele Yin)

Ceea ce este de notat este tendința chinezilor de a atribui caracteristici concrete tuturor conceptelor, de a se concentra asupra aspectului practic al acestora.

Împărații primesc un „mandat ceresc" de cârmuire, iar mânia cerului, care provoacă schimbări în natură, e provocată de o cârmuire neînțeleaptă. În China, indundațiile şi calamitățile naturale, în general, erau puse pe seama proastei guvernări.

Psihologia omului arhaic se întâlneşte în mentalitatea omului oriental, spiritul având o constituție similară. Un exemplu ar putea fi fenomenul pedepsirii regilor în caz secetă la triburile din Africa, unde „omul care aducea ploaia devenea în chip natural rege" sau credința populației torateya din sudul insulei Celebes în faptul că „prosperitatea orezăriilor depinde de comportarea prinților şi că o guvernare proastă – prin care ei înțeleg o guvernare ce nu se conformează vechilor datini – prilejuieşte distrugerea recoltelor".[12] Lista de exemple ar putea continua.

Ca în majoritatea mitologiilor, eroii civilizatori ai Chinei sunt cei care fundamentează coduri morale, inventează şi propagă metode şi instrumente necesare în agricultură sau uz casnic. Ei sunt şi cei care elaborează acte administrative. Deosebirea constă în faptul că experiența mitologică nu s-a ciocnit de experiența religioasă, care a continuat integrarea în ordinea universală, o armonie miraculoasă între natură şi societate.

Tehnicile de dominare au o dimensiune transcendentă, o justificare cum ar fi *zhijing* (extrema imperceptibilitate) – care ar echivala în zilele noastre cu aşa-numita „charismă" a conducătorului şi *shenhua* (civilizarea prin strălucirea divină a virtuții) sau modul în care aceştia acționează politic. Conducătorul politic este legitimat prin calitățile morale şi prin puterea lui de a coordona mersul societății cu cel al naturii, dar – şi în aceasta constă specificul chinez – conform unei legi universale reprezentată de *dao*:

„Din cauză că dao (virtutea) lor era perfect, vechii regi puneau de acord lucrările cu ritmul anotimpurilor, aducând belşug poporului şi bogăție națiunii...Nu că i-ar fi îmbogățit ei înşişi, ci pentru că îi preocupa bunăstarea lor. Această constantă preocupare era suficientă ca organismul social să se regleze de la sine. Ei erau ca inima care nu poate înlocui niciuna dintre cele patru membre, nici din cele nouă orificii, dar cu toate astea nu e mai puțin stăpâna mişcărilor şi senzațiilor noastre, căci îşi ia misiunea de a veghea permanent asupra bunei funcționări a organismului".[13]

Din fragmentul care aparține cărții *Xunzi* putem să desprindem cel puțin două aspecte: prin descrierea organicistă a funcționării sistemului, vechii regi sunt percepuți ca organul vital al națiuniişi legitimitatea lor se află în funcție de reglarea

şi coordonarea nu numai a „organismului” social, ci şi a punerii în acord a fenomenelor naturii cu activitățile umane. O a doua perspectivă este legată de ideea de ritm şi ne conduce la resorturile mult mai profunde ale gândirii chineze. Articularea şi ordinea organică a ființei presupune, în *Yijing*, o redimensionare a principiilor trecutului, fenomenelor vieții, ale lumii şi a problemelor general umane care se integrează într-o schemă universală. Autorii anonimi enunță în *Cartea schimbărilor* (Yijing) opt entități naturale primordiale: cerul, pământul, tunetul, muntele, apa curgătoare, vântul care este asociat lemnului, focul şi apa stătătoare sau lacul. Hexagrama, despre care se spune că a fost primită de împăratul Yu cel Mare împreună cu desenul Lao, lăsat drept moştenire pe carapacea de broască țestoasă cuprinde nouă legi redactate în cartea *Marea Regulă*. Desenul Lao reflectă un model al universului, un pătrat care redă totalitatea imperiului, unitatea familiei, a castei, regruparea ideilor, spațiul închis, delimitarea printr-un zid care se întinde şi simbolizează unitatea statului şi a structurilor din cadrul acestuia.

În concepția despre guvernarea terestră şi cerească limitele se şterg deseori şi este posibilă producerea de transferuri dintr-o lume în alta, fără ca existența reală a individului care e sanctificat să producă vreun dezechilibru în cultul „micului zeu” numit de către o comunitate. Cele două planuri interferează.

Simțul ierarhiei a dus, în gândirea chineză, la o determinare precisă a funcțiilor şi îndatoririlor administrative din organizarea cerească – există un Tribunal Ceresc, unde împăratul de Jad, care dispune de forțe considerabile pentru a guverna, dar nu este autoputernic, şi trebuie să-şi exercite autoritatea pentru a preveni anarhia, prezidează un corp întreg de ministere care conduc lumea, cum ar fi Ministerele Tunetului şi Vântului, al Bogăției, al Literaturii, Războiului, Exorcismului, al Sănătății şi aşa mai departe.

Ierarhia pământească este o copie a acestei birocrații, iar în momentul în care cele două lumi, cea pământească şi cea cerească, intră în conflict, reglementările se fac de către Tribunalul Ceresc. Regii-dragoni din mitologie au deseori confruntări cu regii pământeni, primii fiind investiți cu domnia asupra apelor. Împăratul Pământean este cel care comunică direct cu Împăratul Ceresc. Ordinele imperiale din calendarul chinez încep de obicei cu „Ascultați şi vă supuneți” şi se încheie cu „Să ne supunem legii; să respectăm şi să îndeplinim aceste ordine fără întârziere”.

Ca subalterni, există o mulțime de zei care răspund fiecare pentru diverse zone ale lumii; zei ai zidurilor şi ai canalelor, divinități locale, zeii casei, cu rolul de a supraveghea şi conduce viața oamenilor şi a menține un echilibru între Yin şi Yang. Ierarhizarea este foarte strictă şi zeii anarhici, unii dintre ei reîncarnați în existențe individuale pe pământ, sunt imediat înlăturați. Conflictul de putere există permanent şi trebuie prevenite tulburările.

Aceste polarități îşi au corespondentul în organizarea pe cercuri din lumea pământeană, după modelul structurilor cereşti. Separarea dintre cer şi pământ,

menţionată în mitul lui Chong şi Li, tratează sfârşitul vârstei de aur cu pierderea calităţii divine a oamenilor. Această ruptură duce la o schimbare de statut şi la instituirea unor relaţii contractuale – există îndatoriri şi drepturi şi reglementarea acestor schimburi se face prin intermediari care aparţin lumii pământene. Cu ale cuvinte, funcţiile sunt ereditare, genealogiile funcţionarilor având origine divină. Sima Qian însuşi, în *Însemnările* sale istorice (*Guoyu*) îşi justifică poziţia de istoriograf prin descendenţa divină, pe linia eroilor legendari. Există funcţionari care supraveghează cele cinci elemente primordiale (Pământ, Lemn, Foc, Metal, Apă), corespunzătoare celor cinci funcţii şi care aveau titlu de duce de rangul întâi. Cei cinci agenţi conduc spaţiul şi timpul, asa cum Chong şi Li administrează în simetrie pământul şi cerul, redată în codul ritual prin antinomia popor / conducători:

„În această nouă configuraţie, nu mai este nicio opoziţie între sarcinile profane şi cele sacre, ci o identificare totală a funcţiilor mandarinale cu dinamismul cosmic şi a responsabililor acestor oficii cu obiectele sacrificiului, adică zeii”.[14]

În organizarea administrativă antică, instituţiile aveau dublă conotaţie: administrativă şi religioasă. Învestirea într-o funcţie presupune o formalizare simbolică. În *Zhouli*, funcţionarii sunt repartizaţi pe şase ministere, corespunzătoare cerului, pământului şi celor patru anotimpuri. Ministerul Cerului se ocupă de organizarea palatului şi e condus de un zhongzai, intendent-prim ministru, care guvernează sau organizează (*zhi*); cel al Pământului are atribuţii civilizatoare (*jiao)* sau de dregător al mulţimii (*situ)*; cel al primăverii, sub ordinele lui Zongpo, ministrul culturii, ritualizează (*li*); ministerul verii, condus de *sima*, ministerul armatelor, care reprimă, cel al toamnei, sub conducerea lui *siku*, aplică pedepsele, iar cel al iernii, condus de *sigong*, se ocupă cu producţia.

Cele şase ministere erau împărţile în şaizeci de birouri, corespunzătoare calendarului, echivalente cu ciclul anual. Fiecare dintre activităţile birocratice este dublată de o activitate liturgică. Orice act capătă un caracter sacru:

„Organizarea birourilor trebuie înţeleasă în alt context, unde activitatea liturgică ia naştere din actul guvernamental. Cele şase ministere permit deosebirea oamenilor de zei, nu în funcţie de antiteza religios/laic, ci dimpotrivă, pentru că întocmirea lor, expresie a dinamismului naturii, arată, prin bunul mers al afacerilor omeneşti şi religioase, separarea lor”.[15]

Funcţionarii civili din provincie au putere de guvernare totală în provinciile lor şi, în calitate de *mu* („păstori” ai unei populaţii), trebuie să vegheze la siguranţa acestora şi la prevenirea calamităţilor naturale. Aplicarea programelor politice şi modul de a acţiona al prefecţilor are consecinţe asupra universului.

Prin urmare, funcţionarii au capacitatea de a opera asupra mediului natural şi supranatural prin virtutea lor, fiind investiţi cu o funcţie magică. Ei aduc fericirea poporului prin subjugarea forţelor anarhice din teritoriu. Prefectul este reprezentantul calificat care negociază cu zeul sau îl supune, asumându-şi misiunea

ca într-un contract, şi poate recurge la mijloace extreme împotriva zeilor când aceştia nu-şi îndeplinesc îndatoririle față de oameni. Poziția pe scara ierarhică conferă o anumită protecție împotriva entităților supranaturale. Funcționarii dispun de ordine scrise (*zhao*, care înseamnă mandat sau aviz) care se aplică nu numai oamenilor, ci şi zeilor, care pot fi sancționați. Puterea politică poate să distrugă în acest mod temple, poate interzice anumite culte, din considerații de ordin economic, moral sau ideologic. Pierderile finaniare sau retrogradarea pun în pericol poziția şi chiar viața cenzorului; statutul social sau poziția privilegiată odată pierdută, se consideră că funcționarul nu şi-a îndeplinit misiunea față de comunitate, ca reprezentantă a voinței generale.

Funcționarii sunt şi ei constrânşi să-şi sacrifice prejudecățile şi credințele pentru binele general. În acest fel, ei au menirea de a se identifica în întregime cu funcția pe care ei o exercită, în mecanismul care asigură bunul mers al societății globale. Treburile publice sunt rezolvate prin virtute şi astfel se asigură disciplina socială în cadrul ierarhiei şi al grupurilor.

Virtutea presupune diferențiere în sistemul social. Pentru moişti, legea datoriei (*yen*), prin care se renunță la tot ce este personal în folosul obştii este un principiu de bază – dar în cadrul ierarhiei existente. Moți (388-320 î. H.) propune o reformă socială care să corespundă nevoilor populare, o solidaritate între conducător şi mase care să aibă la bază aplicarea corectă a legii, dar nu anularea ierarhiei.

Poporul are obligația de a consolida autoritatea şi puterea politică a conducătorului, care, la rândul său, trebuie să răspundă nevoii maselor. Legiştii (*Fajia*) preiau concepția lui Xunzi şi Hang Fei (280-220 î-H) şi identifică legea (*shu*) şi aplicarea ei propriu-zisă (*fa*) ca fiind determinante pentru dezvoltarea economică şi aplicarea strategiilor politice.

Împăratul era convins de funcția lui mesianică, cea prevăzută în textele clasice daoiste, afirmându-şi credința în nemurire; el considera prenumele *zhen*, folosit de suverani pentru a se desemna, ca o dovadă de intangibilitate asemănătoare cu a zeilor, şi a înlocuit titlul de *wang* cu cel de *di*, nume care are rezonanțe religioase. Aceasta reprezenta practic revendicarea puterii absolute. Planul mitic nu este doar reprodus, nu e vorba de o imitație la scară terestră, cel în care împăratul, trimis al Cerului, este investit cu putere:

„(...) asimilarea cortegiului împăraților reali cu cel mitic al Împăratului Galben e mai mult decât o simplă hiperbolă poetică: în toată pompa sa, e o veritabilă punere în scenă a unei puteri prezentând ceva divin. La vederea sa, zei sau demoni dau înapoi înspăimântați”.[16]

Puterea imperială avea un prestigiu care o apropia de entitățile de natură divină. Palatul luminilor (ming tang) este o reprezentare a lumii: are baza pătrată, camere dispuse conform celor cinci orienturi şi douăsprezece luni, etc. împăratul este izolat de mulțime prin grandoare, el proclamă felul guvernării, muzica,

gesturile, sacrificiile şi riturile corespunzătoare. El se îmbracă în aşa fel încât să „semnifice configuraţia generală a momentului”.[17]

Arhitectura simbolică reprezintă virtutea – care este rotundă – şi comportarea – pătrată. Ritualul era oficiat chiar înainte de naşterea viitorului împărat, pentru că el exista ca o reluare în formă individuală a unui principiu divin unic; îmbrăcămintea regală, corespunzătoare poziţiei, pietrele de jad de la cingătoare dau măsura mersului armonios şi corect (ritmul paşilor), imnurile şi cântecele solemne sunt menite să amintească potrivirea mişcărilor.

Instrumentele puterii au şi ele o funcţie simbolică: toba nedreptăţii, flamura pentru acţiuni merituoase, stela denunţurilor calomnioase, salutul către lună toamna şi ceremonia de dimineaţă a invocării soarelui care anunţă începutul şi sfârşitul, banchetul pentru vârstnici care aminteşte pietatea filială, toate acestea sunt o lecţie pentru suveran cât şi o formă de instruire a poporului. Împăratul, conducătorul cu misiune divină, are responsabilitate universală: „El răspândeşte în societate configuraţia structurantă a naturii. Astfel, îndeplineşte un dublu act: de educaţie şi de guvernare”.[18]

3.3 Filosofie şi politică

Gândirea politică chineză se caracterizează printr-o abordare interdisciplinară a cunoaşterii naturii umane. Raporturile dintre morală, psihologie, antropologie şi filosofie sunt dublate de preocuparea pentru corespondenţe: armonizarea intereselor; patentarea nevoilor; relaţiile dintre elemente; din Cer şi Pământ; dintre Împărat şi supuşi; dintre recompense şi pedepse; toate fiind filtrate de forţa de modelare a tradiţiei şi a actului educaţional.

„În procesul de conducere a lumii omul a trebuit să acţioneze în concordanţă cu firea umană. În firea umană există trei simţuri: de plăcere şi neplăcere, ceea ce înseamnă că răsplata şi pedeapsa sunt eficiente. Când răsplata şi pedeapsa sunt eficiente, se pot stabili interdicţii şi porunci (comenzi), iar modul de a guverna este desăvârşit”.[19]

Vârsta de aur a filosofiei chineze (sec. VI-III î. Hr.) a fost concomitentă cu o perioadăde mari răsturnări politice care a culminat cu unificarea de către dinastia Qin (222 î.H.) a regiunilor care constituie încă centrul etnic al Chinei (cele nouă state din sud-est grupate în jurul statului Qi, de la care provine numele Chinei). Filosofia politică clasică chineză va fructifica magistral tradiţiile privind guvernarea, cristalizate în epoca dinastiilor Shang şi Zhou, a „regatelor combatante”, a „primăverilor şi toamnelor”. Butada atribuită lui Mao Ze-Dong: „o sută de flori să înflorească, o sută de şcoli să se întreacă” nu era o simplă figură de stil. A existat un climat intelectual deosebit de bogat şi de variat în care dezbaterile erau concentrate pe teme de filosofie politică şi morală, de pedagogie socială privind pregătirea

principilor pentru arta conducerii şi a supuşilor pentru convieţuirea în comunitate. Acest lucru este posibil deoarece omul este perfectibil prin educaţie şi aceasta datorită „principiului luminos al Raţiunii pe care Cerul a pus-o în fiecare dintre noi". Simţul ierarhiei sociale, practicarea virtuţii, cinstirea strămoşilor şi a înţelepţilor, regulile comportamentului corect sunt teme asupra cărora filosofia politică din China antică s-a aplecat cu precădere: „Cel care practică virtutea este asemănător Stelei Polare care stă fixă pe boltă, în timp ce toate celelalte stele, în mersul lor, o salută".

Principalele şcoli ale gândirii chineze antice au fost: confucianismul; daoismul; conservatorismul lui Mo-Ţî şi legismul lui Hang Fei. Întreaga gândire chineză veche oscilează între aceşti poli, primul care vede dezvoltarea personalităţii în contextul unei armonii sociale, bazată pe Omenie (*jen*), aceasta semnificând practic integrarea într-o ierarhie şi al doilea care propune integrarea în natură şi univers prin găsirea unei soluţii individuale. Concepţia daoistă nu este însă nici ea ruptă de realitatea socială şi politică, după cum s-ar putea crede – una dintre direcţiile majore ale acestei învăţături este de a da sfaturi practice şi ingenioase în privinţa felului de a-i conduce pe oameni. Soluţia propusă de daoişti, care se regăseşte în *Dao de jing* este să conduci în aşa fel încât să urmezi Calea firească fără ca supuşii să-şi dea seama că sunt conduşi.

„După Mencius şi după confucianiştii de mai târziu, există două feluri de conducere. Unul este acela de tip *wang*, sau al înţeleptului împărat, iar celălalt este acela de tip *pa* sau al stăpânului militar. Acestea sunt complet diferite între ele. Conducerea înţeleptului împărat se realizează prin instrucţie morală şi învăţământ, iar cea a stăpânului militar se concretizează în forţă şi silnicie. Puterea conducerii de tip *wang* este morală, iar aceea a conducerii de tip *pa* este fizică. Mencius spune în legătură cu aceasta: „Cine uzează de forţă în locul virtuţii este *pa*. Când cineva îi supune pe oameni cu forţa ei nu i se supun în inimile lor ci doar în exterior, fiindcă au putere suficientă ca să reziste. Dar când cineva dobândeşte adepţi prin virtute, ei sunt încântaţi în inimile lor şi i se supun cum au făcut-o cei şaptezeci de discipoli ai lui Confucius".[20]

Confucius sau Kong-Zi (552-479 î.H.) are meritul de a fi sistematizat gândirea filosofică chineză de până la el şi de a fi fundamentat conceptele pe realităţile instituţionale existente cu o asemenea subtilitate încât toată gândirea filosofică şi politică ulterioară s-a raportat la sistemul proiectat de acest mare filosof. Pe măsură ce studiile sociale şi politice au început să capete importanţă, Confucius, care proclamă primatul eticului (nu al „ethosului" pur, ci al unui „ansamblu de norme etice al căror triumf e dorit în virtutea funcţiei lor practice, politice"[21]), devine o lectură utilă în înţelegerea funcţionării normei care duce la stabilitatea politică şi socială a sistemului chinez şi a sistemelor politice în general.

Şcoala confucianistă este la bază o şcoală a reconstrucţiei morale; aceasta se sprijină pe patru cărţi fundamentale: *Marea Învăţătură* sau *DaXue*, *Invariabilitatea*

pe calea de mijloc sau *Zhong Yong*, *Analectele* sau *Lunyu* şi *Mengzi*. Toate au fost redactate de către discipolii lui Confucius, întrucât, după expresia lui Feng Youlan, Confucius a fost „primul dascăl, dar nu primul scriitor". Se presupune că el a fost primul maestru care a organizat un învățământ privat, deschis pentru toți, indiferent de poziția socială a discipolilor. Dar prin eforturile sale de a insufla „un spirit nou tradiției decadente" a reuşit să mențină moştenirea spirituală a vechimii şi „să o impună în cele din urmă creatorilor statului imperial".[22]

Confucius a încercat să contribuie la menținerea vechilor structuri şi să elaboreze un sistem prin care să evite anarhia, evocând cu nostalgie „epoca de aur" a guvernării şi a relațiilor sociale. Pentru el, guvernarea corectă presupune o corectitudine internă şi un set de valori comportamentale: cel care conduce trebuie să fie în acelaşi timp pragmatic şi chibzuit.

Atitudinea sa politică este însă una de menținere a ierarhiei care are în centru familia regală, pe treptele următoare ale ierarhiei aflându-se miniştrii şi dregătorii cu funcții, grade şi atribuții precise. Câtă vreme aceste funcții şi statutul fiecărei persoane e precis determinat în sistem şi fiecare îşi îndeplineşte în mod corect însărcinările, societatea se află în armonie. Acest tip de filosofie se regăseşte în prezent în filosofia marilor corporații internaționale şi putem găsi multe corespondențe între cultura managerială în cadrul acestora şi principiile confucianiste. Fiecare comportament al sistemului trebuie să-şi asume rolul şi promovarea individuală, în mod ideal, trebuie să se facă pe bază de eficiență şi merit personal:

„Dacă fiecare va obține ce i se cuvine...va fi pace şi linişte şi vor dispărea cauzele ruinii şi ale răscoalei".[23]

Sociabilitatea (*ren*), care are coordonate în virtute, echitate şi ritual, stă la baza menținerii echilibrului social. Există un „spirit superior" care prescrie legi naturii, statului şi omului şi fiecare individ îşi găseşte rolul şi locul care i se cuvin în univers. Din păcate, aceste norme de conduită nu pot regla întotdeauna tensiunile politice şi sociale; Confucius însuşi nu a primit niciodată un post de funcționar pe măsura capacităților sale – o funcție de consilier.

Confucius caută instaurarea armoniei sociale şi diverse căi de menținere a echilibrului politic, recomandând moderația în guvernare şi acceptarea din partea fiecăruia dintre „actanți", guvernat sau guvernator, a rolului său în cadrul sistemului economic şi social existent. El nu este nici un idealist care încearcă să instaureze o ordine absolută, nici un reformator care propune o soluție cu totul nouă pentru organizarea politică şi socială. Este un gânditor politic tradiționalist care caută soluții pentru consolidarea unei ierarhii şi stabilirea unei ordini pe baza acesteia care să reflecte ordinea universală.

Filosoful conservator Mo-Țî (479-381 î. Chr.), cel mai mare adversar al lui Confucius, pleacă de la o viziune despre natura umană diferită de a lui Confucius.

După el, oamenii sunt răi de la natură şi nu se supun cu plăcere îndatoririlor care le revin. „Argatul trebuie să asculte de biciul stăpânului" pentru a-şi face treaba. De asemenea, omul este mânat de dorințe şi plăceri contradictorii care, pentru a nu pune în pericol ordinea politică, impun măsuri severe de autoritate şi de ierarhie. Filosofia politică a lui Mo-Țî anticipă, cu aproape 2000 de ani, tezele contractualiste ale lui Th. Hobbes. La început nu exista nici o linie de demarcație între ce-i al meu şi ce-i al tău. În starea de natură domnea dreptul celui mai puternic şi oamenii trăiau precum fiarele, într-un război permanent. Într-un târziu, realizând pericolele acestei stări naturale, oamenii au făcut pace. Din pace a rezultat acordul, din acord armonia, din armonie forța şi consensul necesare împărțirii bunurilor din natură în mod egal pentru fiecare. Această politică de satisfacere a nevoilor - categorie centrală în opera lui Mo-Țî – pe baza justiției redistributive – va sta la baza sentimentului profund de solidaritate socială în istoria Chinei:

„Căci statul a fost anume creat să pună capăt dezordinii ce a existat din cauza confundării măsurii a ceea ce este corect şi a ce este greşit. Cea dintâi funcție a statului este, prin urmare, (...) aceea de a „unifica etaloanele". În cadrul statului poate exista doar o măsură: ea trebuie să fie una stabilită de către statul însuşi. Nu pot fi tolerate alte etaloane, deoarece dacă ar exista unele ca acelea atunci lumea s-ar întoarce rapid la „starea naturală", în care n-ar putea descoperi decât dezordine şi haos".[24]

Şcoala „legiştilor" sau legalistă este cea mai apropiată în spirit de raționalismul european. Cel mai de seamă reprezentant al acestei şcoli, Hang-Fei (280 – 234 î. Chr.) are o viziune pesimistă despre natura umană. Omul este rău din fire; deoarece înseşi condițiile materiale ale luptei pentru existență devin tot mai dure, omul devine tot mai lacom, mai invidios, mai insensibil la suferințele şi nevoile celorlalți. În aceste condiții, perfecțiunea omului prin educație, atât de scumpă confucianiştilor, i se pare o himeră lui Hang-Fei.

Principiilor etice de conducere a unui stat, bazate pe o natură originar bună şi perfectibilă, Hang-Fei le opune noțiunea de *lege (fa)*. Legea trebuie să fie imparțială, obiectivă, situată deasupra tuturor, inclusiv a Prințului; „legea nu face excepție pentru oamenii sus-puşi, aşa cum firul de plumb nu se îndoaie după nodurile din scândură".[25]

Autoritatea legii trebuie să fie uniformă, adică să se aplice identic în întreg imperiul. Aplicarea ei presupune competență şi voință. Suveranul sau principele dispun în aplicarea legii de două pârghii importante legate între ele: sistemul recompenselor şi pedepselor căruia îi corespunde sistemul interdicțiilor şi poruncilor. Din combinarea lor rezultă buna administrare a unui stat care trebuie să țină seama de valorile exclusiv politice: „În modul de a conduce un stat, înțeleptul nu depinde de oamenii care lucrează binele de la sine, ci procedează în aşa fel încât ei să nu poată face răul. În cadrul frontierelor unui stat, nu există mai mult de zece

persoane care vor să facă binele pentru ei înşişi (de la sine); însă dacă cineva impune ca oamenii să nu poată comite răul, întregul stat poate fi considerat paşnic. Cine conduce o țară se foloseşte de majoritate şi nu ia seama la minoritate, iar în felul acesta nu se preocupă de virtute, ci de lege".[26]

3.4 Ritual şi comportament politic.

Ideea care străbate ca un fir roşu şi care structurează imaginarul politic chinez într-un ansamblu coerent este noțiunea de rit. În opinia lui Xunzi, unul dintre cei mai mari discipoli ai lui Confucius, „Riturile au trei temeiuri: Cerul şi Pământul sunt temeiul zămislirii, strămoşii – temeiul speciei, suveranii şi stăpânii – temeiul ordinii. Fără Cer şi Pământ, cum ar fi fost zămislit omul? Fără strămoşi, de unde s-ar trage el? Fără suveran sau stăpân, cum se poate închipui ordinea? Dacă unul dintre aceste trei elemente ar lipsi, pentru un om nu ar exista niciun punct fix. Or, prin rituri, el serveşte sus Cerul, jos Pământul, îşi onorează strămoşii şi-şi preamăreşte suveranul şi stăpânul: acestea sunt cele trei temeiuri ale riturilor".[27]

Riturile au menirea de a pune o stavilă dorințelor şi de a elimina competiția pentru satisfacerea lor. „Regii din vechime, din silă pentru dezordine, au instituit riturile şi simțul moral în vederea unei împărțiri care să potolească dorințele oamenilor şi să răspundă la nevoile lor, astfel încât dorințele să nu fie niciodată în exces față de bunuri, iar bunurile totdeauna adecvate în raport cu dorințele, dorințele şi bunurile dezvoltându-se prin susținere mutuală. Aceasta este originea riturilor".[28]

Revenirea la preceptele morale se face în scopul validării puterii, a autorității şi a dominației, ceea ce pare surprinzător dacă ne gândim la sihaştrii înțelepți din munți care privesc cu dispreț preocupările mărunte din sfera socialului. Dar daoismul nu neagă dreptul de a exista al unui stat în sine, ci doar acuză proasta lui conducere – Lao țî însuşi se pare că ar fi fost un funcționar mărunt care şi-a servit statul, înainte de a lua calea pribegiei, dezgustat de lipsa de măsură şi de conducerea neînțeleaptă a acestuia.

Ritualul (*li*) ocupă un loc important în menținerea stabilității sociale. Glorificând tradiția prin intermediul unui ansamblu de reguli, el direcționează conduita socială şi tinde la înfăptuirea „omeniei" (*ren*) prin care se păstrează vechea rânduială: „Politețea fără măsura Ritului atinge oboseala. Prudența fără măsura Ritului ajunge să se prefacă în teamă. Curajul nestrunit de Rit atinge nesupunerea. Ca şi sinceritatea care, dacă e fără controlul Ritului, poate răni pe cineva".

Cultul strămoşilor reprezintă, în acest sens, expresia religioasă a sistemului social şi etic pe care Confucius încearcă să-l salveze. *Li* a ajuns să desemneze ritualurile religioase sau pur şi simplu regulile impuse de etichetă, ritual care se conservă şi astăzi ca norme de convenință sau politețe. Aceste modele

comportamentale sunt necesare pentru integrarea armonioasă în societate. Funcția religioasă este dublată de cea politică – cultul strămoşilor, patroni ai familiei şi depozitari ai forței şi prestigiului social, reprezintă o consacrare a unei poziții şi o întărire a acesteia. Ritul, care implică travestirea simbolică a violenței, avea funcția de a întoarce situația în avantajul celui care îl practică cu mai multă artă. Dar fărâmițarea sensului ritual şi pierderea comportamentului trasat de tradiție era inevitabil. Armonia socială nu era o realitate ci un lucru de dorit, *o virtualitate*, un scop care trebuia atins.

Obligativitatea ritualului impunea un model care urma să fie preluat de către mase cu scopul de a obține o atitudine obedientă faşă de legi: „Dacă cel care ocupă în stat rangul de sus obişnuieşte să practice ritualul, va fi mai uşor ca poporul să se lase guvernat".[29] Scopul este politic, acela de educare a poporului. „Slujirea părinților" prin îndeplinirea ritualului funerar este o altă formă de integrare şi de acceptare a normelor. Funcția de control este la fel de importantă – ritualul presupune o disciplină şi face ca oamenii să devină guvernabili. Idealul este acela al *copierii* modelului, chiar dacă cei din pozițiile ierarhice superioare îl practică pe baze raționale şi se gândesc doar la practicarea virtuților şi la respectarea legilor, posedând înțelepciune şi liniște sufletească, în timp ce „cei de jos" sunt ataşați treburilor pământeşti (inferioare) şi „nu se gândesc decât la foloase materiale şi nu posedă înțelepciune".[30]

Copierea modelului este, prin urmare, pur mecanică, deoarece „poporul nu poate fi silit să urmeze principiile dreptății şi ale rațiunii; el nu poate fi făcut să le înțeleagă".[31] Se afirmă, deci, că singurii capabili să înțeleagă rațional codurile morale sunt reprezentanții luminați care iau parte la conducerea statului. Aceştia guvernează pe baza legilor trasate de tradiție: „o țară trebuie să fie administrată pe temeiul legilor şi obiceiurilor consacrate".[32]

Rolul acestor reguli este de a crea relații de solidaritate în plan social şi de acțiune politică pe bază de interese comune. Consolidarea acestor solidarități este indispensabilă pentru asigurarea ordinii publice şi etice pe care o dorea Confucius. Superiorii trebuie să manifeste bunăvoință față de nevoile minimale de ordin material şi cultural ale celor pe care-i guvernează şi să-şi respecte obligațiile față de aceştia. Societatea propusă de filosof nu este una democratică; săracilor li se cere să se mulțumească cu starea lor şi să se gândească la practicarea virtuții. Guvernanților li se cere să încerce să îmbunătățească starea materială şi culturală a supuşilor.

Acest tip de conduită are un rol paralizant pentru dorința de „ieşire din normă" a unui răzvrătit. Ordinea pe care *ren* (sociabilitatea) o implică înseamnă „a practica deplina stăpânire de sine, întoarcerea la vechile moravuri, la vechile legi (...) manifestate în obiceiuri înțelepte (...) prin înfrângerea pasiunilor şi a dorințelor capricioase".[33] Idealul este acela de austeritate; nu de sărăcie, ci de moderație, de evitare a lăcomiei. Când se afirmă „bunătatea naturii umane" care este reflectată în

relaţiile umane prin *ren* (ca sociabilitate), Confucius recomandă evitarea spontaneităţii şi a iniţiativelor persoanele: „ trebuie să fii bun, dar respectând normele, trebuie să-ţi stăpâneşti propriul temperament chiar şi în pornirile tale bune: să răspunzi răului nu cu binele, ci conform echităţii, căci nu este firesc să te comporţi la fel faţă de omul de bine şi faţă de ticălos”.[34] *De* (sau virtutea) se dobândeşte şi se cultivă prin studiu şi prin aplicarea învăţăturii vechilor înţelepţi. Respectul pentru cei în vârstă şi pentru cei mai mari în rang este o condiţie a funcţionării sistemului social. La conducerea treburilor publice trebuie să stea „omul superior”, concept pe care Confucius îl preia din *Yijing* – omul virtuos, cel care cunoaşte Calea (*dao*). Dar şi acesta, la rândul său, se supune aceloraşi legi dictate de ordinea divină. Convenienţele şi ritualurile trebuie respectate cu cea mai mare stricteţe, deoarece, în caz contrar, al unei comportări incorecte, apar individualismul gregar şi, ca o consecinţă, corupţia personalului şi nesupunerea poporului.

3.5 Principiile şi arta guvernării.

Atât confucianismul, cât şi daoismul au căutat să alcătuiască un fel de manual pentru regi, de care aceştia să se slujească în arta guvernării. Virtutea, în concepţia lui Confucius, era expresia individuală a urmării Căii, şi ea trebuia să fie deţinută în cel mai înalt grad de către Suveran, pentru a propaga, ca o undă, în celalalte centre concentrice care alcătuiesc ierarhia politică şi socială:

„Regula este ierarhică şi se încheie prin definirea relaţiilor filiale, cu statutul şi rangul lor, clar şi neclintit”.[35]

Principiile guvernării pornesc de la un model, cel al „Suveranilor antici”, creatorii ideali ai instituţiilor şi ai moralei. La baza guvernării este propusă „Omenia superioară” (*ren*). Mencius (în prima jumătate a secolului al IV-lea î. H.) preia conceptele confucianiste şi porneşte de la premisa că omul este funciarmente bun şi poate fi guvernat prin *ren* datorită faptului că are patru porniri bune: sentimentul compasiunii care stă la baza omeniei, sentimentul ruşinii şi repulsiei care reprezintă începuturile echităţii (*yi*); modestia şi simplitatea care stau la baza bunei cuviinţe (*li*) şi sentimentul adevărului şi al greşelii care este începutul înţelepciunii (*zhe*). Guvernarea se poate face pe baza acestor patru virtuţi cardinale care conferă responsabilitatea morală şi duc la respectarea regulilor rituale.

„Îndatoririle cele mai universale pentru specia umană sunt în număr de cinci; iar omul are trei facultăţi naturale pentru a le îndeplini. Cele cinci îndatoriri sunt: relaţiile care trebuie să existe între prinţi şi miniştrii săi, între tată şi copii, între soţ şi soţie, între fraţii mai mari şi cei mai mici, şi relaţiile dintre prieteni; aceste cinci relaţii constituie legea naturală a datoriei celei mai universale, pentru toţi oamenii. Cele trei mari facultăţi morale universale ale omului sunt: conştiinţa, care este lumina inteligenţei pentru a distinge binele de rău; omenia, care este echitatea inimii;

curajul moral, care este forța sufletului; însă folosirea lor pentru a îndeplini cele cinci mari îndatoriri se reduce la o singură şi unică condiție.

Toți cei care guvernează imperiile şi regatele trebuie să respecte nouă legi invariabile, şi anume: autocorectarea sau autoperfecționarea, venerarea înțelepților, iubirea părinților, cinstirea primilor funcționari ai Statului sau a miniştrilor, să fie în armonie perfectă cu toți ceilalți funcționari şi magistrați, să trateze şi să iubească poporul ca pe un fiu, să atragă în jurul său pe toți înțelepții şi artiştii, să primească în mod plăcut pe oamenii care vin de departe, pe străini, şi să trateze cu prietenie pe toți marii vasali".[36] Diversele forme de organizare statală ale Chinei antice au conservat aceeaşi structură, pe o matrice tradițională care îşi menține caracterul, principiul ordinii, al Căii care nu e o fatalitate, ci o forță de exprimare, percepută universal şi la nivel individual: „a cuceri liniştea interioară înseamnă a regăsi ordinea" (*Dao de jing*). Confucius este cel care adaugă *Yi jing-ului* comportamentul intențional; în *Lunyu* el afirmă că „legea Cerului" este dată „fiecărei existențe din natură în vederea împlinirii soartei", dar omul este cel care îşi poate juca eficient rolul şi poate acționa în aşa fel încât să slujească societatea şi să se împlinească pe sine îndrumat de „principiul luminos al rațiunii". Omul, ca parte a universului, urmează *Calea* conform acestui principiu „care ne dirijează acțiunile în conformitate cu natura rațională. Acesta se numeşte regulă de conduită morală sau *Dao*" (Zhong Yong).

„Viața trebuie să urmeze legile pământului, legile impulsurilor interioare; binefacerea trebuie să corespundă omeniei; cuvântul trebuie să corespundă adevărului; conducerea țării trebuie să corespundă liniştii; activitatea trebuie să corespundă posibilităților; acțiunea trebuie să corespundă timpului". „Ce-i face pe oameni capabili să trăiască în societate? Principiul repartiției (*fen*). Ce face ca repartiția să fie eficace? Simțul moral. Astfel, a împărți în virtutea simțului moral duce la armonie, a armoniza duce la unitate, a unifica duce la creşterea forțelor, creşterea forțelor duce la putere, iar puterea îți permite să stăpâneşti lucrurile. Este ceea ce permite oamenilor să trăiască în pace în locuințele lor. Că ei urmează mişcarea celor patru anotimpuri, că organizează cele zece mii de ființe în folosul lumii întregi, nu este niciun secret în asta: motivul e că au înțeles principiul repartiției în virtutea simțului moral".[37]

Întrucât poporul „de jos" dispune de posibilități intelectuale restrânse, acesta trebuie să se conformeze legilor. Sentimentele sau părerile poporului nu merită încredere; se recomandă supunerea totală față de guvern, până la „slugarnica prosternare"[38], până la cult. Se consideră că oamenii au o structură afectivă, intelectuală şi morală deosebită, în funcție de condiția lor socială: „greşelile oamenilor depind de starea fiecăruia dintre ei".[39]

Fidel principiului de ordine, filosoful ia atitudine față de mişcările populare, împotriva celor care „se revoltă asupra superiorilor şi provoacă astfel tulburări în imperiu".[40]

Se cere săracilor să se conformeze legilor fără a protesta şi, în acelaşi timp, se recomandă celor care guvernează moderația: „Poporul nu trebuie chinuit”.[41]

Din experiența sa ca funcționar, Confucius cunoştea abuzurile şi cauzele revoltelor. Ideea sa era aceea de a satisface nevoile minimale ale poporului şi, spune el, atunci „vom putea să-i impunem executarea corvezilor (...) fără teama de protest”.[42]

Sarcina principală a unui cârmuitor este aceea de „a face aşa încât denumirea persoanelor şi a lucrurilor să fie cea corectă”[43], ceea ce se cunoaşte ca principiul *corectării numelor*. Acest principiu stă la baza „coordonării între noțiuni şi lucruri” şi este esențial pentru ordinea socială. Această „denumire” a funcțiilor nu e doar o problemă de limbaj; este *logosul* ca principiu de organizare cu dubla sa interpretare, de rațiune şi limbaj. „Numele (*ming*) desemnează în acest context titlul sau denumirea unei funcții împreună cu competența cerută pentru a o exercita. (...) este vorba, în fapt, de a verifica adecvarea dintre competența nominală şi competența reală, veşnica problemă a administrației chineze, soluționată, printre altele, prin instaurarea unui sistem de examene pentru recrutarea funcționarilor”.[44] „Numele” trebuie „corectat” pentru ca societatea chineză să-şi păstreze structura ierarhică: „principele să fie principe; ministrul, ministru; tatăl, tată; fiul, fiu”. Asumarea rolului de către fiecare dintre aceştia înseamnă o recunoaştere a ierarhiei. Este mai mult decât o problemă de limbaj, e o metodă de acțiune pentru a pune în practică ideile politice şi a asigura legitimitatea şi stabilitatea unui sistem. Societatea va funcționa mai bine dacă fiecare membru al ei îşi va îndeplini sarcinile legate de funcția sa. Linia politică propusă de Confucius este conservatoare, fiind bazată pe respectarea poziției şi pe permanentizarea distanțelor dintre nivelele sociale şi de asocierea principiului car presupune corespondență între stat şi familie: „fiecare lucru la locul său determinat!” Această ordine porneşte de la principii etice şi politce: trebuie să cunoaştem foarte bine lucrurile asupra cărora dorim să acționăm, deci să le definim (şi să „corectăm numele”), altfel „nu vom şti unde să ne punem piciorele şi încotro să ne întindem mâinile”[45]; trebuie să cercetăm semnificațiile, deci conținutul noțiunilor cu care operăm; este necesar ca teoria să corespundă realității obiective.

Formula lui Confucius, ca răspuns oferit discipolului său la întrebarea: „care trebuie să fie prima măsură de luat când se ajunge la putere?” este „Corectați numele!” şi reflectă necesitatea stabilirii unor raporturi clare în cadrul ierarhiei pentru a asigura funcționarea acesteia şi în acelaşi timp arată respingerea din partea Maestrului a manipulării prin cuvinte, odată cu apariția abilității retorice a logicienilor şi sofiştilor:

„Transformarea gândirii, devenită din ritualistă prevăzătoare şi realistă, se manifestă în trei domenii privilegiate, unde se vor înfrunta în curând o mulțime de şcoli rivale: diplomația, necesară pentru jocul alianțelor în noul context politic, strategia, sau mai degrabă stratagemele, pe care conflictele, din ce în ce mai dese şi

mai ucigaşe între state, o fac să progreseze cu paşi uriaşi. În fine şi mai ales, sofistica: introducând viclenia în sânul discursului, a dat o lovitură de grație moralei".[46]

„Corectarea numelor are, aşadar, o funcție esențială în conservarea sistemului de organizare administrativă, a moralei şi a reglării comportamentului. Fiecare generație are marca uneia dintre cele cinci elemente primordiale. Există nume publice, denumiri pentru ranguri şi funcții oficiale potrivite unui cod tradițional care fixează locul fiecărui individ în timp, spațiu şi societate. Marcel Granet menționează faptul că teoria confucianistă a numelor are sens magic, deoarece natura umană este de esență cosmică şi astfel cunoaşterea omului duce la cunoaşterea ordinii universale, „cu existența obiectivă şi eternă".[47] Organizarea socială trebuie să fie cea „corectă" conform modelului ceresc. Aceasta nu este structurată pe clase sociale – concept care lui Confucius îi este străin – ci pe principii de castă. Cu plebea trebuie trăit în pace, dar, se spune, „să nu ne amestecăm cu ea".[48] Adversarii confucianismului critică această repartizare a valorilor morale în funcție de poziția socială. În cartea *Mozi*, sub titlul „Condamnarea confucianiştilor" este respinsă această identificare între calitatea morală şi funcția administrativă: „confucianiştii spun că (...) cinstea oamenilor valoroşi trebuie să depindă de poziția lor ierarhică. Aceasta înseamnă că trebuie să deosebim pe oameni după cum sunt mai sus sau mai puțin sus-puşi".[49]

Există, totuşi, o flexibilitate în practică a aplicării principiilor morale – cinstirea trebuie acordată în funcție de modul în care dregătorul, ministrul sau chiar suveranul îşi respectă poziția: „Venerația pe care cineva o acordă suveranului nu trebuie să-l împiedice a-l mustra când îşi încalcă îndatoririle".[50]

Regulile şi normele impuse de rolul jucat de fiecare dintre participanți la sistemul social sunt, cu toate acestea, foarte stricte.

Buna administrare a unui Stat o fac tocmai virtuțile, calitățile reunite ale miniştrilor unui prinț; aşa cum virtutea fertilă a pământului, reunind ceea ce e moale cu ceea ce e tare, produce şi face să crească plantele ce îi acoperă suprafața. Această bună administrare seamănă cu trestiile care mărginesc fluviile: ea apare în mod natural pe un sol convenabil.

Astfel, buna administrare a unui Stat depinde de miniştrii numiți. „Un prinț care vrea să imite buna administrare a vechilor regi trebuie să-şi aleagă miniştrii după propriile sale sentimente, care sunt inspirate doar de binele public. Pentru ca sentimentele sale să aibă mereu drept temei binele public, el trebuie să se conformeze legii supreme a datoriei; iar această lege supremă a datoriei trebuie să fie căutată în omenie, acea frumoasă virtute a inimii care este principiul dragostei față de toți oamenii".[51]

După Confucius, există trei lucruri care trebuie considerate ca fiind de cea mai mare importanță în guvernarea unui imperiu: *Stabilirea riturilor sau evenimentelor,*

fixarea legilor somptuare şi schimbarea formei caracterelor scrierii; cei ce se conformează acestora săvârşesc puține greşeli.

Legile, regulile de administrare din vechime, deşi excelente, nu au o autoritate suficientă, pentru că îndepărtarea în timp nu permite stabilirea convenabilă a autenticității lor; fiind lipsite de autenticitate, ele nu pot obține încrederea poporului; pentru că poporul nu poate să acorde suficientă încredere oamenilor care le-au scris atunci el nu le respectă. Cele propuse de către înțelepții neîmbrăcați în haina demnității imperiale, deşi excelente, nu capătă respectul necesar sancționării lor, ele nu obțin nici încrederea poporului: neobținând încrederea poporului, acesta nici nu le respectă.

De aceea, legea datoriei unui prinț înțelept, de a stabili legile cele mai importante, îşi are fundamentul în propria persoană; autoritatea virtuții şi a înaltei sale demnități se impune întregului popor. „El îşi făureşte propria administrare după modelul celei a fondatorilor primelor trei dinastii şi nu se înşeală deloc; el îşi stabileşte legile sale conform legilor cerului şi ale pământului, neîntâmpinând nici o rezistență; el caută dovada adevărului în spiritele şi inteligențele superioare şi este eliberat de îndoielile noastre; el reprezintă o sută de generații în aşteptarea omului sfânt şi nu este supus greşelilor noastre”.[52]

NOTE:

[1] GRANET, Marcel, *La Pensée chinoise.* La Rennaissance du Livre, Paris, 1934, p. 80.
[2] PALMER, Martin, *Elemente de daoism*, RAO International Publishing Company, 1995, p. 35.
[3] GERNET, Jacques, *Lumea chineză*, vol. 1, Editura Minerva, Bucureşti, 1985, p. 80.
[4] AKINO, Onda, *Une comparasion entre la philosophie orientale et la philosophie occidentale*. În: *Recherche comparative en philosophie*, nr. 6, decembrie 1979.
[5] GERNET, Jaques, *Lumea Chineză*, vol. 1, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972, p. 53.
[6] GRANET, Marcel, *Le Temps et l'Espace*, În: , La Pensée chinoise*, op. cit.*
[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem.*
[10] KALTENMARK, Max, *Filosofia chineză*, Ediția a IV-a, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 32-33.
[11] *LÜSHI, Chungiu,* 13, 2, (*Yingtong*), ed. Z Z J C, p. 126-127. Apud: Anne Cheng, *Istoria gândirii chineze*, Iaşi, Polirom, 2001, p. 198-201.
[12] FRAZER, James, *Creanga de aur*, vol. 1,Editura Meridiane, Bucureşti, 1980, p. 218.
[13] *Ibidem.*
[14] LEVI, Jean, *Funcționarii divini*., În: *Politică, despotism şi mistică în China antică*.
[15] *Ibidem,* p. 168.
[16] LEVI, Jean, *op. cit*., p. 151.
[17] *Ibidem,* p. 106.
[18] *Ibidem.*
[19] *Han-Fei-Tzu,* capitolul 48.
[20] MENCIUS, II a 3. *Apud*: Fung Yu-Lan, *Scurtă istorie a filosofiei chineze*, Editura Gnosis, Bucureşti, 2000, p. 106.
[21] BANU, Ion, *Sensuri universale şi diferențe speciice* în capitolul „Confucius şi începuturile confucianismului". În*: Filosofia Orientului antic*, vol. I, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1967, p. 286.
[22] KALTENMARK, Max, *op. cit*., p. 17.
[23] *Ibidem.*
[24] Mo-Țî, capitolul 11., Apud Fung Yu-Lan, *Scurtă istorie a filosofiei chineze*. Editura Gnosis, Bucureşti, 2000, p.89.
[25] Han-Fei, *Tzu*, capitolul 49.
[26] Han-Fei, *Tzu*, capitolul 50.
[27] XUNZI, cap. 19, p. 233.
[28] XUNZI, cap. 19, p. 231.
[29] LUNYU, cap. 14, p. 44.
[30] *Ibidem.*
[31] *Ibidem,* cap. 8, p. 9.
[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*
[34] KALTENMARK, Max, *Ibidem*, p. 19.
[35] PALMER, Martin, op. cit., p. 57.
[36] *Ibidem.*
[37] XUNZI, cap. 9., pp. 104-105.
[38] LUNYU, cap. 9., p. 3.
[39] *Ibidem,* cap. 4, p. 7.
[40] *Ibidem*, cap. 2, p. 2.
[41] *Ibidem*, cap. 3, pp. 5-6.
[42] *Ibidem*, cap. 20, p. 2.
[43] *Ibidem*, cap. 13, p. 3.
[44] CHENG, Anne, Istoria gândirii chineze, Iaşi, Polirom, 2001, p. 187.
[45] *Ibidem*, cap. 12, p. 3.
[46] LEVI, Jean, op. cit., p. 292.
[47] BANU, Ion, op. cit., p. 301.
[48] LUNYU, cap.15, p. 21.
[49] BANU, Ion, op. cit., p. 292.
[50] LUNYU, cap.14, p. 23.
[51] CONFUCIUS, *A doua carte clasică. Chong-Yong sau invariabilitateape calea de mijloc*, cap. 20, Iaşi, Editura Timpul, 1994, p. 94.
[52] *Ibidem,* cap. 29. p. 109-110.

CONCEPTE – CHEIE:

Omenie; sociabilitate; reguli de conduită morală; ierarhie socială; corespondențe simbolice; principiu vital (Qi); Yang-Yin; obligație politică; stil de guvernare; corespondență Cer-Pământ; Binele Public.

ÎNTREBĂRI:

1. Precizați deosebirile dintre filosofia occidentală şi filosofia orientală.
2. Arătați caracteristicile filosofiei chineze.
3. Evidențiați componentele concepției despre lume din cultura chineză.
4. Demonstrați importanța filosofiei lui Confucius pentru dezvoltarea gândirii politice din China antică.
5. Stabiliți conexiunile necesare dintre ritualul politic, corectarea numelor şi imaginea publică a liderilor chinezi
6. Evidențiați raporturile simbolice dintre cosmologia chineză şi legitimitatea puterii
7. Evidențiați corespondențele dintre personalizarea şi personificarea puterii.

CAPITOLUL IV

MONARHIE SAU REPUBLICĂ; REGE SAU PREŞEDINTE?

4.1 Prolegomene la o teorie a imaginii instituționalizate.

În capitolele anterioare am văzut câteva din mecanismele de legitimare a puterii politice în funcție de perioadele istorice, zonele geografice şi zonele culturale. Am văzut că imaginea sacră a regelui era funcție de mentalitatea mitico-magică a politicului şi de mecanismele de personalizare a puterii. Imaginea celor două procese: de personalizare şi de instituționalizare a puterii politice ține de modelul ontologic al culturii orientale şi al celei occidentale. Diferența dintre imaginea sacră a regelui în Orient şi imaginea lui umanizată în Occident provine din faptul că „filosofii orientali pun pe primul plan demersul intuitiv, fără a despărți vreodată omul, natura şi societatea".[1] De aceea, pentru cercetătorul japonez Akino Onda Orientul a favorizat ideologia conservatoare a marii unități şi regimurile monarhice, în timp ce Occidentul a favorizat individualismul şi ideologiile liberale, adică democrația. Viziunea integratoare asupra existenței în filosofia orientală consideră că Cerul şi Pământul nu sunt decât Unul, iar individul dispare în fața „marii unități" sau a „Marelui Tot". Impactul politic al unei asemenea viziuni sunt formele diferite de legitimare a regimului monarhic în cele două culturi. În cultura orientală legitimitatea teocratică a puterii presupune descendența divină a regelui, acesta fiind reprezentantul zeității supreme pe Pământ, iar guvernul terestru, o copie după guvernul divin. Sincretismul etico-politico-religios şi *hierocrația* (puterea preoților) sunt o altă formă de legitimitate a puterii în Orientul antic şi arată rolul predominant al religiei şi moralei în configurarea formelor de guvernământ.

În schimb, odată cu instituționalizarea puterii, în Antichitatea greco-romană, se observă începutul unui proces de legitimare legal-rațională a puterii, corelativ cu diminuarea elementelor ereditare şi teocratice. Autoritatea politică începe să nu mai fie subordonată celei religioase, iar lumea zeilor este antropomorfizată. Conducătorul de cetate este un erou, un cuceritor, un reformator cu merite excepționale precum Solon sau Clisthene, şi în virtutea acestor realizări este recunoscut de membrii comunității drept conducătorul lor legitim.

Ca formă cosubstanțială în geneza statului, monarhia are o poziție privilegiată în istoria organizării politice deoarece structurile ei se confundă cu înseşi principiile conducerii politice: ordine, organizare, ierarhie. Monarhia se caracterizează prin reducerea diversității la principiul lui Unu, al unității. Printre avantajele ei ca formă de guvernământ se numără stabilitatea, continuitatea şi autoritatea. Legitimitatea monarhiei sau a regalității, ca justificare a dreptului de a conduce, se bucură de o bogată paletă de manifestări şi de argumente. Caracterul transcendent al unei asemenea legitimități se întinde de la fundamentele mitico-magice ale instituției monarhice din Antichitate până la aura sacră a ei din Evul Mediu şi epoca modernă.

Cu mult înainte ca primele reflecții sistematice despre natura şi structura regimurilor politice şi a formelor de guvernământ să capete formă în *Istoriile* lui

Herodot, reformele instituționale ale lui Solon, Clisthene şi Pericle au arătat importanța excepțională a valorilor democrației directe în organizarea spațiului politic. Ca loc al conviețuirii umane, Cetatea trebuie să fie un cosmos armonios şi structurat, în care cetățenii trebuie să fie egali (*isotes*) şi asemănători între ei (*homoioi*). Solon a şters datoriile săracilor, a eliberat din sclavie pe țăranii deveniți sclavi datorită debitelor. Deşi aristocrat prin naştere, în Constituția dată de el este diminuată puterea politică a aristocraților. După ce a împărțit locuitorii Atticii în patru clase, după avere, el a permis tuturor cetățenilor să participe la Adunare, dând dreptul fiecăruia să aleagă Consiliul celor Patru Sute care să contrabalanseze vechiul Areopag al aristocrației sau Consiliul celor cu naştere superioară.

Pentru greci numai ceea ce se aseamănă poate trăi în cosmosul armonios numit societate, deoarece egalitatea ca valoare centrală ia naştere numai din asemănare. Egalitatea uneşte şi reglementează relațiile dintre oameni prin sentimente de încredere reciprocă. Dar egalitatea nu este o valoare aritmetică, aplicabilă în mod egal tuturor, fără discernământ. Este egalitate geometrică, bazată pe ierarhia meritelor personale şi menținută de lege într-o ordine ierarhică. *Eunomia*, conceptul dezvoltat de Solon, consideră că „dreapta cumpănă are menirea de a împăca nişte forțe inegale prin însăşi natura lor, asigurând superioritatea uneia asupra celeilalte, dar fără a se întrece măsura. Armonia spre care tinde *eunomia* implică, aşadar, recunoaşterea existenței atât în corpul social cât şi în individ a unui anume dualism, a unei polarități între bine şi rău, precum şi necesitatea de a asigura superioritatea celui mai bun asupra celui mai rău”.[2]

Clisthene (508 î.H.) a dat Atenei o nouă Constituție prin care a pus bazele democrației directe. El a format între 70-100 de deme, unitatea guvernării locale care era echivalentul unui sat sau suburbii. A împărțit Attica în trei regiuni - urbană, rurală şi de coastă – şi a format zece triburi noi, fiecare alcătuit din deme ce aparțineau celor trei regiuni create. Astfel, tribul era compus din cetățeni originari din toate regiunile Atticii, ceea ce va dezvolta sentimentul de loialitate şi de apartenență față de Patrie ca întreg.

Pericle (495-429 î.H.) a continuat reformele constituționale ale lui Solon şi Clisthene în direcția aprofundării direcțiilor democratice şi extinderii bazei ei sociale. El a abolit puterea Areopagului, a redus obligația averii pentru a ocupa o funcție, a stabilit remunerarea juriilor, a soldaților şi a marinarilor , a introdus sistemul de decontare a cheltuielilor făcute de membrii Consiliului.

În *Oratiunea funebră*, rostită cu ocazia primelor victime ale războiului peloponesiac (431-405 î.H.) şi relatată de Tucidide în opera cu acelaşi nume: *Istoria războiului peloponesiac* Pericle trece în revistă avantajele regimului democratic care a dus la strălucirea Atenei şi a făcut din ea un model „învățătoarea Eladei”: „Forma noastră de guvernământ nu rivalizează cu instituțiile altora. Nu îi copiem pe vecinii noştri, ci suntem un exemplu pentru ei. Este adevărat că suntem o democrație,

deoarece administrația se află în mâinile celor mulți, şi nu ale celor puțini. Dar în timp ce legea asigură dreptatea egală tuturor în disputele lor particulare, este recunoscută şi cerința de a fi cel mai bun; şi atunci când un cetățean se distinge în vreun fel, el este preferat pentru funcții publice nu ca un privilegiu, ci ca o răsplată a meritului său. Sărăcia nu este o piedică, dimpotrivă, un om poate aduce beneficii țării sale oricât de obscură ar fi condiția sa".[3]

Cu toate limitele ei, democrația directă din Atena secolului V î.H. a reprezentat un uriaş pas înainte în organizarea socială a Europei. Ea reprezintă dedublarea Unicului în multipli şi traduce matricea caracterială a culturii greceşti în spațiul politic: ordine, armonie, echilibru, proporții şi, mai ales, respectarea măsurii. Ea reprezintă locul geometric al opozițiilor dintre egalitate şi libertate, proprietate şi merit, număr şi bogăție. „Libertatea fără egalitate duce la anarhie; egalitatea fără libertate duce la tiranie", afirma Aristotel. Numai cetățenii aveau dreptul liber de a participa la dezbaterile publice din cadrul *Ecclesiei* (Adunării). Aceasta se întrunea de patru ori pe an şi era organul legislativ şi judiciar suprem al Cetății-Stat. Lucrările erau pregătite de Consiliul celor 500, sau Bule ai cărui membri erau aleşi prin tragere la sorți din cele zece triburi. Membrii Consiliului acționau în grupuri de câte 50, numite pritanii, timp de o lună, asigurând conducerea executivă între întâlnirile Consiliului. Juriile, care numărau între 101 şi 1001 membri, erau, deasemenea, aleşi prin tragere la sorți dintr-o listă de 6000 de voluntari din cadrul adunării, în timp ce magistrații erau aleşi din totalul adunării şi înlocuiți la expirarea termenului. Astfel că, datorită alegerilor prin tragerea la sorți, majoritatea cetățenilor trebuia să servească în Consiliu, fiind direct responsabilă pentru administrarea tehnică a Cetății. Pentru a beneficia de statutul de cetățean trebuia să fii născut în Cetate, să fi îndeplinit stagiul militar şi să ai proprietate, semn indubitabil al capacității intelectuale de a asigura *oikonomika* (asigurarea cu bunuri materiale pentru existența familiei). Nici femeile, nici copiii, cu atât mai mult sclavii, străinii sau metişii nu puteau deveni cetățeni.

Importanța excepțională pe care o vor căpăta instituțiile în Grecia antică în organizarea spațiului public a făcut ca imaginea lor publică să fie consolidată prin dezbaterile filosofilor privind natura, principiile şi finalitatea formelor de guvernământ. Instituționalizarea politicului a determinat ca vectorii de imagine să se structureze în jurul instituțiilor mai degrabă decât în jurul liderilor. Atât grecii cât şi romanii au fost obsedați de sinteza dintre cea mai bună formă de guvernământ şi cel mai bun cetățean. Grecii, mai ales, au păstrat un cult special Statului, Legii şi Dreptății. Aristotel vedea în stat „cel mai mare dar pe care zeii l-au făcut oamenilor", iar Legea era asemuită de Stagirit cu „suveranul printre oameni". Heraclit din Efes asemuia Legea cu zidurile Cetății, iar Platon cu polobocul zidarilor şi cu rețeta medicului.

Spre deosebire de Orientul antic, în Grecia imaginea liderilor şi a instituţiilor va cunoaşte un proces de laicizare accentuată, pe măsură ce legitimarea puterii se bazează din ce în ce mai mult pe elementele raționale ale organizării spațiului public. Prerogativele puterii încep să se separe de persoana titularului; autoritatea unei funcții publice depinde tot mai mult de voința corpului de cetățeni. Numirea într-o funcție prin tragerea la sorți avea ca fundament conştiința superiorității morale şi intelectuale a segmentului de populație ce alcătuia corpul cetățenilor. Deşi în Grecia antică se observă o diminuare a legitimării prin sacru, personificarea puterii la nivelul instituțiilor şi formelor de guvernământ permite transferul prestigiului şi influenței de la titularul funcției spre instituții, conferindu-le asftel autoritate.

Efortul gândirii politice din Grecia antică de a evidenția principiile şi normele celei mai bune forme de guvernământ s-a materializat în clivaje: monarhie/tiranie;democrație/dictatură; aristocrație/oligarhie; ordine/dezordine; cu un circuit permenent al substanței imagistice de la lideri la instituții şi viceversa. Prin opera lui Herodot, în istoria gândirii politice în general, în cultura greacă în special, reflecția despre valoarea instituțiilor politice în amenajarea spațiului public devine o structură permanentă a culturii politice europene. În cartea a III-a din *Istorii* Herodot inițiază dezbaterea critică despre alegerea celei mai bune dintre principalele forme de guvernământ: *monarhie, aristocrație, democrație.*

La moartea lui Smerdis, fiul lui Cyrus, mai mulți nobili ai imperiului persan încearcă să uzurpe puterea regală. Dintre ei, *Otanes, Megabyzos* şi *Darius* analizează virtuțile şi limitele fiecăreia din formele de guvernământ mai sus amintite.

Otanes este partizanul *democrației* deoarece „în monarhie este îngăduit unuia să facă tot ce vrea, fără să fie tras la răspundere? Fie el şi cel mai desăvârşit dintre oameni, pus în acest loc de frunte tot s-ar abate de la firea obişnuită”.[4] Calitatea naturii umane nu este suficientă pentru a rezista la ispitele puterii; trebuiau luate măsuri suplimentare şi una dintre structurile instituționale pe care Herodot o crede cea mai bună pavăză împotriva lunecării în abuz este democrația. Principala caracteristică a democrației pusă de Herodot în argumentația lui Otanes este *isonomia*: egalitate politică, egalitate în fața legilor. Democrația nu „clatină rânduielile strămoşeşti” precum tirania, nici nu conduce la modul arbitrar, după bunul plac al trianului. „Ea nu săvârşeşte nici una din încălcările pe care le înfăptuiesc tiranii. Ea împarte dregătoriile țării prin tragere la sorți, cel care are în seamă o dregătorie răspunde de faptele sale – şi toate hotărârile se iau în sfatul obştesc”.[5]

Megabyzos este partizanul oligarhiei, deoarece el respinge atât tirania cât şi puterea poporului: „Nimic nu-i mai smintit şi mai neobrăzat decât o mulțime netrebnică; într-adevăr, ar fi peste putință de îndurat ca oamenii care caută să scape de trufia unui tiran să îngenuncheze sub cea a unei mulțimi dezlănțuite. Tiranul

măcar când face ceva, ştie ce vrea; mulţimea însă nu poate s-o ştie. Şi cum ar putea şti, când niciodată n-a fost învăţată, nici n-a dat cu ochii de ce este bun şi cuviincios! Ea se repede fără socoteală la treburile ţării, împingându-le înainte asemenea unui şuvoi năvalnic".[6]

Megabyzos se pronunţă ferm pentru forma de guvernământ aristocratică: „ alegându-ne o adunare alcătuită din bărbaţii cei mai destoinici, acestora să le încredinţăm puterea (...) şi este de aşteptat că din partea celor mai cuminţi bărbaţi vor veni şi cele mai cuminţi hotărâri".[7]

La rândul său, *Darius* se pronunţă în favoarea *monarhiei*, considerată forma ideală de guvernare. Aceasta deoarece conducerea de către un singur individ este înscrisă în natura lucrurilor şi fiindcă reducerea diversităţii la unitate ţine de psihologia umană a dominaţiei şi de tendinţa de concentrare a puterii: „ În oligarhie, unde mulţi se întrec în înţelepciune pentru binele obştesc, e cu neputinţă să nu izbucnească o puternică duşmănie personală. Fiecare în parte, năzuind să fie în frunte şi părerile lui să biruie, se ajunge la o cumplită dihonie, de aici se trece la răzvrătiri, iar de la răzvrătiri la vărsări de sânge care împing lucrurile tot către monarhie. Prin această schimbare, se dovedeşte pe deplin cu cât este monarhia cel mai bun fel de stăpânire".[8] Puterea poporului, pe de altă parte, implică şi ea o serie de neajunsuri derivate din psihologia mulţimilor şi din lipsa de educaţie politică a maselor în vederea guvernării: „ să zicem că poporul ar lua în mână puterea – este iarăşi peste putinţă să nu săvârşească tot felul de ticăloşii; când ticăloşia îşi scoate însă capul la iveală, nu-i urmează dezbinare şi ură între netrebnici , ci, dimpotrivă, prietenii foarte strânse: căci cei care împilează ţara o fac prin bună înţelegere. Lucrurile merg tot aşa înainte, până când se găseşte cineva care să se ridice în fruntea poporului şi să-i ţină în frâu pe astfel de oameni. Urmarea e că un astfel de conducător este admirat de popor şi, când este admirat, nu întârzie să ajungă rege. Prin aceasta se dovedeşte că monarhia este cel mai bun fel de cârmuire".[9]

În conformitate cu principiul ontologic al filosofiei greceşti, monarhiei, ca formă de guvernământ i-ar fi specifice următoarele caracteristici: unitate, continuitate, autoritate. Ea ar asigura continuitatea principiului ierarhic în viaţa de stat şi ar împiedica astfel disoluţia autorităţii spre alte centre de putere, străine intereselor statului însuşi. Dar ce calităţi morale şi politice trebuie să aibă un monarh astfel încât locul geometric al echilibrului dintre putere, ierarhie şi autoritate să nu fie afectat? Aceasta a constituit una din marile probleme ale filosofiei politice asupra căreia s-au aplecat strălucita pleiadă de gânditori ai lumii de la Platon şi Aristotel până la Kant şi Hegel. Nu întâmplător Platon şi Aristotel au căutat garanţii suplimentare, morale şi politice pentru ca formele de guvernământ perfecte („constituţiile") să nu degenereze în contrariul lor, datorită pervertirii materialului uman. Astfel, Platon vede în educaţia ştiinţifică a viitorilor lideri politici un factor esenţial, dar nu suficient, în păstrarea nealterată a naturii umane în actul de

conducere. Măsurile suplimentare avute de el în vedere: interdicția proprietății şi a familiei la viitorii lideri politici nu reuşesc să împiedice decăderea inexorabilă a Polisului vizibilă după „Războiul Peloponesiac" (431-405 î.H.).

Mai explicit, Aristotel va oferi în tipologiile formelor de guvernământ şi în succesiunea acestora cheia decăderii lor. Deşi el clasifică formele de guvernământ în „constituții perfecte" şi „constituții imperfecte" în funcție de criteriul prim: „ în folosul cui se exercită guvernarea"? el simte nevoia introducerii unor criterii derivate, secundare, pentru individualizarea mai exactă a formelor de guvernământ. Aceste criterii derivate sunt: numărul, naşterea, averea. *Monarhia* este o constituție perfectă deoarece aici guvernarea este în folosul tuturor; monarhul este unic, averea este mare, naşterea superioară. *Tirania* este o constituție imperfectă, deoarece aici guvernarea se exercită în folosul propriu, chiar dacă tiranul este bogat şi ilustru prin naştere. Tot astfel, aristocrația înseamnă guvernarea celor puțini, buni şi bogați în folosul tuturor, în timp ce oligarhia înseamnă guvernarea celor bogați şi de naştere ilustră în folosul propriu. Degenerarea formelor de guvernământ devine vizibilă când Stagiritul explică succesiunea formelor democratice de guvernământ. Primele două forme de regim democratic presupun, pe lângă statutul de cetățean , şi o avere oarecare pentru a fi ales într-o funcție de conducere a Atenei. Ultimele două forme de guvernământ democratic nu mai presupun existența unei averi pentru a accede în funcții de conducere; mai mult, conform inovațiilor lui Pericle, funcțiile publice, împreună cu cele de soldat şi marinar, vor fi retribuite. Aceste reforme, împreună cu cele realizate anterior de către Solon şi Clistene, vor grăbi procesul de democratizare a Atenei dar, totodată, vor grăbi şi procesul de transformare a democrației în *demagogie*, prin năvălirea gloatelor spre obținerea de sinecuri şi prin dedublarea incompetenței şi a arivismului. Acest regim, cel mai detestat de Aristotel, este echivalent cu *ohlocrația* (domnia gloatelor), regimul cel mai detestat de Platon. De menționat că preferințele ambilor gânditori se îndreaptă spre acele forme de guvernământ în care valorile morale şi intelectuale se inserează armonios în viziunea liderilor despre conducerea politică. Astfel, pentru Platon, regimul ideal este *sofocrația*, domnia regilor-filosofi, iar pentru Aristotel *politeia* – o sinteză între forma de guvernământ aristocratică şi primele forme de guvernământ democratice.

Față de Grecia antică, imaginea omului politic şi a instituțiilor publice capătă la romani o dimensiune apăsat morală, în sensul că a te angaja în politică este o onoare şi o datorie în acelaşi timp. Cicero motivează această obligație în sensul protejării Cetății de năvala celor răi şi lacomi la conducerea statului, pericol iminent dacă cei buni stau de o parte şi privesc pasiv la distrugerea vieții politice. În plus, cariera politică la Roma era considerată un *cursum honorum*; pe lângă ucenicia inevitabilă într-ale politicii, nu se putea promova într-o funcție publică dacă tânărul nu parcurgea toate treptele ierarhice premergătoare acelei funcții. Numai după ce a trecut cu succes aceste faze inițiatice bărbatul devenea un *vir praestans*, un bărbat cu

prestanță, adică un cetățean respectat al urbei.Prestigiul politic al unui conducător roman era funcție de numărul magistraturilor deținute de el şi de familia sa, de vechimea familiei şi de contribuțiile lui şi ale familiei sale la dezvoltarea statului roman.

Obsesia vechilor romani de a realiza o sinteză între cel mai bun cetățean (*optimum civus*) şi cea mai bună formă de guvernământ (*optimus status civitatis*) este grefată pe structura funciar juridică şi morală a spiritului roman. Un popor înclinat mai mult spre acțiune (*Primum vivere, deinde philosophare*), disprețuind teoretizările excesive, convins că acestea paralizează fapta, creatoare de valori. Dar atunci de unde reperele orientative ale teoriei care jalonau acțiunile şi le asigurau eficiența? Din geniul pragmatic al acestui popor de agricultori, din simțul deosebit al onoarei şi al cuvântului dat, ceea ce i-a permis să se dezvolte timp de mai multe sute de ani fără să aibă legi scrise. La acestea se adaugă simțul acut al tradiției, al istoricității.

Ca şi grecii, romanii au păstrat un cult special legii şi obiceiului juridic. Acest respect provine din ideea de drept natural care stă la baza Cetății. „Dacă dreptul nu se întemeiază pe natură atunci toate virtuțile dispar" spunea Cicero. Fără dreptate nu poate exista guvernare: " Orice republică (*res publice*) nu este orice agregat uman sau orice turmă, ci un grup numeros de oameni asociați unii cu alții prin adeziunea la aceeaşi lege (juris consensu) şi printr-o anumită comunitate de interese (utilitatis communione)".[10]

O caracteristică a istoriei politice a Romei este continuitatea şi adaptarea vechilor instituții la cerințele noilor regimuri politice. După Polybios (200-125 î.Chr.) istoric grec naturalizat la Roma, secretul dezvoltării Romei până la cel mai mare imperiu al Antichității ar consta tocmai în formula „guvernământului mixt", adică în preluarea şi perfecționarea formelor de guvernământ anterioare, a instituțiilor care şi-au dovedit eficiența în organizarea spațiului politic şi social al Cetății Eterne.

Pe parcursul celor peste 1200 de ani, istoria Romei se confundă cu succesiunea tuturor formelor de guvernământ având ca *back-ground* imaginea mai vastă a formării instituțiilor sale. De la 756 î.Chr., data legendară a naşterii Romei, până la 509 î.Chr., Roma a fost condusă de cei şapte regi etrusci şi sabini, începând cu Numa Pompiliu până la Tarquinius Superbus, dintre care cel mai important a fost Servius Tullius. În epoca regalității, principala instituție care alegea regele şi îi conferea *imperium* (puterea executivă) erau *comițiile curiate*, o adunare a poporului compusă din cele 30 de curii, subdiviziuni ale celor trei triburi inițiale. Senatul compus din şefii marilor familii aristocratice, la origine un *Sfat al Bătrânilor,* avea un rol consultativ şi apoi legislativ.

Servius Tullius a organizat cetățenii Romei în cinci clase „cenzitare", prima – reunind cetățenii cei mai bogați – ultima – pe cei mai săraci. Fiecare clasa,

exceptând pe ultima, era organizată în centurii, unitate militară ce trebuia întreținută de clasa respectivă. „Diviziunea pe centurii a fost adoptată cu prilejul operațiilor votării, având ca rezultat practic preeminența aristocrației de avere în cetate. Într-adevăr, cu prilejul scrutinului, fiecare centurie dispunea numeric de un singur vot, astfel încât în centuriile ce grupau cel mai mare număr de cetățeni (cele ale claselor cele mai sărace), votul fiecărui individ avea o greutate mai mică decât în altele.[11] Chiar şi în epoca republicană comițiile centuriate, „adică poporul, convocat în cadrele sale militare, continuau să aleagă magistrații superiori şi să voteze anumite legi importante".[12]

Instaurarea Republicii (509 î. Chr.), prin izgonirea regelui Tarquinius Superbus de către mânia poporului, a adus modificări în dispozitivul puterii de stat. Regalitatea este înlocuită de consulat, instituție care asigură conducerea executivă la Roma şi care era exercitată de doi patricieni pe timp de un an, fiecare câte şase luni, prin rotație. Fiecare avea drept de veto la deciziile celuilalt, iar în condiții excepționale, puterea consulului devenea dictatorială. Senatul va cunoaşte o sporire a prerogativelor sale consultative şi legislative şi un prestigiu bine meritat. Puterile comițiilor centuriate sporesc prin crearea tribunilor plebei şi a consiliilor plebei. Tribunii plebei puteau să se opună la orice act al puterii chiar dacă acesta emană de la un consul.

Criticile pe care mulți jurişti şi politologi le-au adus formei de guvernământ republicane apar în perioadele contrarevoluționare şi au un caracter ideologic partizan. Acestă nouă distribuire a puterii între instituțiile republicane ar duce la pulverizarea autorității, la crearea statului apolitic şi la nivelarea unei lumi, diversă şi inegală prin natura ei. „Din moment ce puterea legislativă devine omnipotentă, funcția politică a statului devine paralizată. Teoria suveranității populare a avut drept scop instaurarea supremației guvernamentale care în democrația capitalistă reprezintă o tiranie oligarhică invizibilă".[13]

Această alternanță dintre personificarea puterii şi personificarea imaginii instituțiilor este rezultatul nu numai al succesiunii diferitelor forme de guvernare, cu trăsăturile lor structurale proprii, dar şi al dezvoltării unor trăsături originale care îi vor imprima o efigie neştearsă până astăzi.

În ce priveşte lupta dintre cele trei forme principale de guvernământ: monarhie, aristocrație, democrație pentru supremație, cetățile greceşti nu au cunoscut conflictele etnice şi religioase care au marcat istoria Romei în tranziția de la o formă de guvernare la alta. Astfel, conflictul dintre patricieni şi plebei, manifestat încă din primele secole ale istoriei romane , este mai mult decât un conflict social, el acoperă un antagonism etnic şi religios, coexistența într-una singură a două cetăți distincte.[14] În secolul V- VI î.Chr., obținând egalitatea în fața legii şi dreptul plebeilor de a participa la magistraturi, conflictul s-a stins.

Adaptarea continuă a instituțiilor la spiritul vremii şi la cerințele unei societăți dinamice se observă şi în vectorii de imagine ai celei mai reprezentative: *Senatul*. La început, o adunare a şefilor vechilor familii şi a vechilor magistrați, Senatul va impune o regulă de bază a imaginii membrilor săi: aceasta este rezultatul strălucirii şi al numărului de magistraturi primite de familia senatorului respectiv. Se înțelege că membrii unei familii istorice, ei înşişi personalități puternice, vor căuta să ducă mai departe prestigiul familiei, al numelui, prin fapte strălucite de arme şi servicii aduse Cetății. În Roma republicană, prestigiul se va individualiza, va fi funcție de meritele şi contribuțiile personale şi nu de cele ale familiei în istoria sa.

La Roma, specificul democrației era dat de sinteza dintre două feluri de adunări: *comițiile curiate* şi *adunările plebeilor*. Comițiile curiate „reprezintă poporul sub arme, gata de luptă, aleg magistrații superiori, votează legile prezentate de aceşti magistrați, procedează chiar la judecățile capitale.(...) ele se desfăşoară la inițiativa şi sub autoritatea unui magistrat cu *imperium* care exercită asupra lor o tutelă, practic, nelimitată, cel puțin până la sfârşitul secolului II î.Chr. Ele este singurul care apreciază oportunitatea unei candidaturi, el poate suspenda adunarea, opri votul după placul său”.[15]

Adunarea plebeilor grupează cetățenii după originea lor tribală. La început, adunarea plebeilor se opunea patricienilor şi clienților acestora. Apoi, încetul cu încetul, la lucrările adunării sunt acceptați şi patricienii, iar deciziile adunării nu mai vizează plebea ci întreaga Cetate. Față de adunările din Grecia antică, unde indivizii sunt egali între ei, în cadrul acestor adunări persistă următoarele caracteristici: 1. până în secolul al III-lea î.Chr. pentru a avea forță legislativă şi juridică, deciziile adunării trebuiau să primească *auctoritas*-ul Senatului; 2. „Votul este aici numărat colectiv: se numără triburile, nu indivizii. Iar triburile nu sunt toate egale. Există o listă fixă, un *ordo tribuum* care favorizează pe cele mai vechi triburi rurale în detrimentul celor mai recente, şi al triburilor urbane unde se îngrămădeşte plebea. Şi aici numai o minoritate de cetățeni bogați şi influenți poate, într-adevăr, juca un rol politic.”[16]

Pe măsură ce caracterul aristocratic şi oligarhic al adunărilor se diminuează, prestigiul se individualizează, pe baza meritelor şi contribuțiilor personale la dezvoltarea Cetății. Nobilimea (*equitas*), ca o nouă clasă senatorială trebuia să demonstreze că are calitățile necesare pentru a fi aleasă: victorii militare; competență juridică; magistraturi înalte deținute în timpul vieții; ideal de viață superior; educație patriotică dată urmaşilor; prestigiul familiei şi servirea statului.

Apogeul puterii militare a Romei în secolul I î.e.n., suprafața imensă a Imperiului, determină transformări importante în dispozitivul puterii politice şi în structura formei de guvernământ. Marii generali romani îşi dădeau seama că un imperiu de asemenea dimensiuni nu mai putea fi condus prin mijloace republicane; prin urmare, se asistă la un transfer de la puterea colegială la puterea personală. În 52

î.Chr. când Pompeius va fi ales consul unic împotriva tradițiilor şi a constituției romane, Roma va opta pentru regimul monarhic, deşi deghizat sub o mască republicană.

În anul 45 î.Chr., pe baza precedentului creat, Cezar a fost ales consul fără coleg. Este momentul în care începe să se formeze conceptul de *imperator* roman care mai târziu a integrat o mare parte din ideile orientale şi helenistice despre această funcție. Curând după aceea, Cezar a abandonat titlul de consul unic şi s-a proclamat dictator pe zece ani pentru ca, în sfârşit, să se proclame dictator pe viață. În aceeaşi perioadă a fost ales *pontifex maximus*, devenind treptat obiectul adorației populare. În acelaşi an devine *imperator*, cu dreptul de a transmite în linie ereditară funcția sa, ceea ce a şi făcut, desemnându-l pe nepotul său dinspre soră, Octavian, ca urmaş. A introdus în circulație la Roma emblemele regalității orientale, atingând nivelul de plenitudine şi de concentrare a tuturor puterilor, ceea ce caracterizează conținutul monarhic al absolutismului. Cezar a devenit personalitatea a cărei formă şi autoritate fiind nelimitate, a început să fie divinizată şi să pretindă chiar titlul de rege: „În 44. î.Chr. Senatul îl autorizează să poarte costumul vechilor regi, tronul său este înlocuit cu unul de aur; lumea se va ruga pentru fericirea lui. Pentru Cezar se va crea o a treia confrerie, a Lupercilor, *Luperci Juliana.* Se va da numele de Julius celei de a cincea luni a anului, luna naşterii sale. S-a decis ca, printr-o excepție solemnă, el să aibă un mormânt în interiorul *pomerium*-ului. S-a votat construcția unui templu al său, sub numele de Jupiter Julius, onoare care face din dictator ipostaza Zeului suprem al statuluişi un flamen special este ataşat cultului său. Cezar nu este numai un stăpân; încă din timpul vieții sale a început să fie venerat ca un zeu”.[17]

Mult mai pragmatic şi mai realist decât unchiul său, învățând din nenorocirea acestuia, tânărul de numai 19 ani îşi va construi cu migală puterea personală sub masca respectării tradițiilor republicane încă puternice în Senatul Roman. După ce şi-a eliminat pe rând adversarii (Lepidus, Antonius, Pompei), la 13 ianuarie 27 î.Chr., Octavian anunță Senatul că are intenția să-şi depună toate investiturile, păstrând-o doar pe aceea de *primus interpares* (senator care deschide lucrările Senatului). Argumentul lui era că salvând statul, putea să-l redea poporului şi Senatului. Îngroziți, senatorii îl imploră să nu plece şi îi încredințează, cu un *imperium* timp de zece ani, guvernarea civilă şi militară a unor provincii care mai târziu se vor numi provincii imperiale unde comandă delegații săi personali (*legati pro praetore*). La 16 ianuarie 27, Senatul îi acordă titlul de Augustus, coroana civică, laurii de pe fruntea sa şi o buclă de aur, simbol al meritelor sale (clipeus virtutis). Împăratul a jucat rolul unui restaurator al instituțiilor republicane – deşi poseda completul *imperium* şi purta titlul de *Augustus*.

Octavianus încorpora în persoana sa toate caracteristicile distinctive ale unui monarh absolut. Poseda titluri de: a) *imperator*; b) *caesar* (cognomen ingenius

Julia); c) *augustus* (*divus*). Ca prerogative politice avea: a) *puterea tribuniciană*; b) *imperium proconsulare* (până în anul 23 nu avea decât *imperium consulare*) care îi asigura dominația asupra întregului imperiu şi, în sfârşit, c) calitatea de *pontifex maximus*.

Prin concentrarea excepțională de putere, domnia lui Augustus amintește de ideile mistice şi mesianice ale Orientului. Octavian a fost considerat ca având o misiune specială, ca fiind un *mântuitor*, în cele din urmă cultul împăratului fiind definitiv impus.

Trecerea, mai violentă la Cezar , mai subtilă la Octavian, la o nouă figură politică a Principelui arată influența dominantă la sfârşitul Republicii a filosofiei stoice şi helenistice. În epoca helenistică, gândirea greacă şi orientală au creat imaginea suveranului binefăcător, dotat cu virtuți harismatice care sunt înscrise pe *clipeus virtutis* şi care opune pe *basileu* tiranului. Imaginea *moderatorului* şi *gubernatorului rei publicae* pe care Cicero o construieşte în *De Reppublica* şi pe care nu îl concepe decât într-un senat aristocratic se regăseşte în persoana lui August. Ideologia imperială se constituie sub August şi pune în valoare virtuțile Prințului, preocupat de datoriile sale, strivit de greutatea sarcinii sale (***onus, labor, cura***), gata întotdeauna să refuze puterea sau să o remită celor mai demni, dar moral constrâns să rămână la postul său ca bun soldat (statio principis). Ca *Pater patriae*, August exploatează, de asemenea, vechiul fond roman al regalității -el este noul Romulus, (*conditor urbis*) - prin intermediul unor influențe helenistice clare (Binefăcătorul şi Salvatorul).

În consecință, trecerea de la Principat la Dominat – în primele secole după Hristos – reprezintă o simplă legalizare a stării reale.

Începând cu Caligula şi continuând cu Claudius, Nero, Domițianus, Hadrianus, Septimius Severus, Gallienus şi Aurelianus, imperiul luă din ce în ce mai mult forma monarhiilor elenistice. Domițian purta titlul de *dominus* şi *deus*. Aurelian introduse fastul şi ceremonialul oriental – transformat de Constantin şi Dioclețian în sistem, prin decretarea credinței în soare drept singura premisă - *sol dominus imperii romani* – şi se proclamă zeu, *dominus natus*.

4.2. Ideea republicană şi avatarurile ei.

„În republică omul se ridică
La vrednicia sa cea deplină,
Fie de viță mare sau mică,
Aibă avuție multă sau puțină,
Totuşi asemenea drepturi are
Cu cela care este mai mare,
.....

De-ar fi monarhia cât de bună
Cu vremea se mută în despoție,
Care apoi pe tirani încununã;
Aceştia duc pe norod la şerbie
Apasă în țărână ş-ovilesc
De-a pururea neamul omenesc.
În republică-s toți cetățenii
Frați şi fii ai unei maice bune;
Ei sunt a țării deobşte moştenii,
Legea pe toți asemenea-i pune;
Şi de are carevaşi osebire
E singur cel cu îmbunătățire."[18]

Aceste versuri din *Țiganiada* lui Ioan Budai Deleanu exprimă pulsul unei epoci. Scrisă în 1805-1806, dar publicată de-abia în 1872, ea se înscrie în paradigma iluministă a căutării celei mai bune forme de guvernământ. Iluminismul, curent cultural şi social-politic continental, este contemporan cu absolutismul luminat a cărui formulă politică este „omnipotența statului datorită infailibilității rațiunii". Monarhul personifică statul şi beneficiază de o poziție centrală şi de o imagine ideală, fixată de absolutismul teocratic, ca locotenent al lui Dumnezeu pe pământ. Dar în aceeaşi perioadă când poziția monarhiei părea că a ajuns la apogeu, procesele profunde ale epocii au început să dezagrege lent şi iremediabil structurile acestei forme de guvernământ originare. Revoluția industrială şi a piețelor naționale a dus la apariția unei noi clase sociale: burghezia, care, conştientă de drepturile şi de forța ei economică va lupta pentru drepturi şi libertăți politice în aspirația ei de a fi egală aristocrației. Centralizarea statului şi, corelativ, creşterea aparatului birocratic şi administrativ îi obligă pe monarhi să concesioneze burgheziei ramuri extractive şi industriale importante ale economiei pentru a face rost de bani. Aşadar, burghezia se află pe creasta valului de modernizare politică şi economică, identificându-se cu capitalismul, ca mod de producție, şi cu liberalismul, ca regim politic. Acestei noi structuri sociale îi va corespunde o nouă formă de stat – forma republicană – caracterizată prin principiile liberale ale statului de drept.

Față de monarhie, *republica* se defineşte în primul rând prin originea puterii şi apoi prin modul de exercitare a acesteia. Ca *formă de stat* republica se caracterizează prin suprimarea funcțiilor ereditare şi prin alegerea conducătorilor pe baza votului universal, egal, direct şi secret, în numele suveranității naționale al cărei titular este poporul. Ca *formă de guvernământ* şi ca *regim politic* republica este o democrație în care deciziile se iau pe baza votului majoritar, iar controlul îndeplinirii acestor decizii se face de către instituțiile abilitate ale statului. Într-un regim politic republican separarea, echilibrul şi controlul reciproc al puterilor

permite guvernarea reprezentativă, dreptul la opoziţie şi alternanţa la guvernare dar şi prezenţa altor forme de consultare directă a poporului (referendumurile). Într-un regim republican nimeni nu se poate proclama conducător, din proprie iniţiativă şi nimeni nu poate deţine puterea într-o manieră irevocabilă sau cu titlu personal.

Gânditorii paşoptişti din România au demonstrat o profunzime remarcabilă în analiza ideii de republică şi a structurii sale ideologice şi instituţionale. În *Manualul bunului român*, imaginându-şi o discuţie între un comisar revoluţionar şi un cetăţean, un „orăşean", Nicolae Bălcescu defineşte astfel republica: „Republica este un stat în care oamenii adunaţi îngrijesc singuri de soarta lor fără a-şi pune stăpân pe cap, având în lucrarea lor drept regulă dreptatea şi drept ţintă frăţia. Într-o republică poporul nu ascultă decât slujbaşii aleşi de dânsul chiar cu treabă hotărâtă şi pe vreme hotărâtă. Aceşti slujbaşi sunt deopotrivă cu ceilalţi oameni. Ei poruncesc numai în numele poporului şi sunt datori a lucra numai pentru dânsul, ascultând legea făcută de dânsul, supuindu-se la privegherea necurmată a cetăţenilor şi stând totdeauna gata de a da înapoi slujba cu care au fost însărcinaţi când s-a sfârşit vremea pentru care au primit-o."[19]

După abdicarea lui Cuza şi încoronarea lui Carol I, Ion Heliade Rădulescu va critica incompatibilitatea dintre principiile suveranităţii naţionale şi monarhia ereditară în lumina selecţiei naturale şi a transmiterii ereditare a caracterelor:

„ *A da unei dinastii din tată în fiu, suveranitatea, este a înstrăina o proprietate a Naţiunii, este a uzurpa un drept al poporului, este a denatura lucrurile*. Cineva nu poate să servească la doi Domni: astfel este aici. A fi naţiunea suverană, a fi în aceeaşi vreme şi un individ suveran cu dreptul de a transmite moştenirea descendenţilor săi, aceasta eu nu înţeleg cum s-ar putea împăca. Una din două: sau Naţiunea este suverană şi Domnul numai un reprezentant revocabil sau El este suveran şi Naţiunea numai o proprietate a lui. Ca să fie două suveranităţi egale ar fi o luptă continuă pentru întâietate. Poate că spre a le împăca, vă închipuiţi că suveranitatea naţiunii este permanentă, pe când a primului funcţionar este provizorie. Dacă este aşa, pricep. Dar atunci pentru ce dumneavoastră luaţi azi hotărârea, în numele Naţiunii, ca după un Domn bun, iubitor de ţară şi capabil, să-i urmeze fiul său care va fi un stupid, un incapabil sau un tiran. Naţiunea care este în adevăr suverană, caută să-i dea această funcţie celui cu merite personale, iar nu celui cu meritul de naştere."[20]

Însă vectorul de imagine al acestei forme de guvernământ cunoaşte o diferenţă specifică faţă de regimurile monarhice prin valorile pe care procesele de democratizare le creează în spaţiul public. Este vorba de valorile morale care invadează acest spaţiu şi care datorită asimilării şi trăirii lor autentice la nivel comunitar formează „tradiţia" sau „spiritul republican". Rezervorul de imagini, de mituri şi de simboluri al acestei tradiţii este dat de virtuţile civice care se întind de la eroismul şi sacrificiul suprem manifestate pe câmpul de luptă. Conceptul de virtute

civică a evoluat considerabil de la Grecia şi Roma antică până în epoca modernă a Părinților Fondatori în S.U.A. şi în Franța din epoca Revoluției Franceze. În Roma republicană, în epoca lui Cato cel Bătrân şi a lui Cicero, virtutea este, în esență, „o etică privată care pune fiecare lucru la locul său într-o ierarhie a datoriilor (şi a drepturilor) în privința familiei şi a patriei, scăldând totul în *bona fides* care este un fel de estimare juridică a individului, aşa cum este el solvabil din punct de vederea moral".[21](...) În epoca modernă, sub influența teoriilor contractualiste şi a celor privind suveranitatea națională, virtutea civică ajunge să însemne prevalența interesului general față de cel particular, în beneficiul societății ca întreg. Poporul trebuia să-şi tempereze cererile şi să contribuie la realizarea Binelui Comun.

Dincolo de forma de guvernământ, o caracteristică a acestui tip de regim este ethosul sau crezul manifest în valorile lui politice. Valorile politice republicane sunt o sinteză între virtutea civică şi religia civilă a unui popor, sinteză care se materializează în norme de comportament politic. Respectarea acestor valori de către toți cetățenii în viața de fiecare zi conferă republicii o măreție antică, datorită simplității şi purității moravurilor. După Renaştere, idealul de virtute civică va fi progresiv impregnat de valorile creştine: credință, iubirea aproapelui, speranță, caritate şi bunătate. Religia a facilitat sinteza dintre virtuțile personale şi cele publice, dintre valorile morale ale Bibliei cu cele religioase, ceea ce a dus la apariția valorilor republicane moderne. Virtuțile clasice: justiție, disciplină, înțelepciune, curaj vor cunoaşte după Reformă anumite modificări în sensul moralei protestante. Virtutea civică a coloniştilor americani avea o structură moral-religioasă compusă din valori precum: simplitate, modestie, onestitate, puritatea moravurilor, datorie, austeritate. Pacea şi armonia socială nu provin numai din inspirația actului de conducere ci sunt funcție de respectarea acestor valori ca atare.[22] Părinții fondatori ai națiunii americane credeau că virtutea civică era o necesitate practică pentru un popor hotărât să se autoguverneze. Pe lângă virtuțile clasice, precum patriotismul şi voința de a lupta şi muri pentru patrie , virtutea civică s-a materializat în voința de a respecta legile şi regulile nescrise, normele morale ale vieții sociale.

Numitorul comun al virtuților civice şi al comportamentului moral era credința în Dumnezeu şi conceptul biblic de iubire creştină a aproapelui. S-a afirmat că „oamenii au o obligație unii față de ceilalți şi că obligația s-a extins de la obligația individului față de societate la aceea a magistraților față de popor".[23]

O altă structură a spiritului republican este religia civilă, de esență creştină, în S.U.A., de esență laică în Franța. Termenul de *religie civilă* a fost întrebuințat pentru a descrie religia oficială a unui stat sau a aunui regim politic. Termenul a fost, de asemenea, întrebuințat de sistemul de biserici „instituite" în perioada colonială americană. Religia civilă denotă „în sensul cel mai vast < dogmele oficiale> sau, în general acceptate ale unui popor sau națiuni, simbolurile, tradițiile, ritualurile şi practicile moştenite sau reîntărite prin diferite forme şi metode de îndoctrinare sau

socializare".[24] Ideea care pledează pentru stimularea religiei civile este că nu poate exista moralitate publică fără religie: "Nu există nici un exemplu semnificativ înaintea epocii noastre de societate care să mențină cu succes viața morală fără ajutorul religiei."[25]

Donald G. Jones şi Russel E. Richey au găsit cinci caracteristici ale religiei civile: 1. "religie populară": "o religie comună care apare din viața poporului , din viața lui actuală, idei, valori, ceremonii şi loialități"; 2. "religie universală transcendentă a națiunii" care oferă: judecăți profetice despre națiune funcționând "ca o sursă de semnificații şi solidarități sociale pentru națiune"; 3. "naționalismul religios" prin care "națiunea capătă un caracter autotranscendent şi suveran, numit uneori "religia patriotismului" "; 4. "credința democratică", "valorile umane şi idealurile de egalitate, libertate şi justiție fără dependența necesară față de o zeitate transcendentă sau de o națiune spiritualizată"; 5. "pietatea civică protestantă" reflectată în fuziunea protestantismului şi naționalismului şi în coloritul protestant al ethosului american".[26]

În schimb, de partea cealaltă a Atlanticului, primează structura rațională a religiei civile. Nu valorile creştine prezidează naşterea unei noi societăți ci valorile rațiunii. Moştenirea iluministă a influențat în profunzime spiritul republican francez. Zeița Rațiunii, un nou calendar, un nou cadru şi program de sărbători revoluționare, o nouă memorie istorică. Există deosebiri profunde între spiritul republican al lui G. Washington şi John Adams şi cel al lui J.J.Rousseau sau al lui Marat, Saint Just sau Robespierre. În cultura politică americană, instituțiile primare, şi nu statul, au fundamentat religia civilă americană, Familia, biserica, şcoala, „au dat fundament, legitimitate şi putere simbolurilorşi ritualurilor unui stat într-un mod în care statul însuşi nu ar fi putut să o facă. Instituțiile primare şi nu statul, au creat comunitatea; ele, şi nu instituțiile politice, au dat poporului credința şi reacția emoțională pozitivă pentru crearea Republicii".[27]

Un exemplu semnificativ în acestă privință îl constituie examinarea formei de guvernământ republicane la Montesquieu. Pentru marele gânditor francez, virtutea republicană este dragostea de patrie şi de legi: "sanctuarul onoarei, al reputației şi al virtuții pare să fie stabilit în republici şi în țările în care se poate pronunța cuvântul patrie".[28] Montesquieu deduce faptul că virtutea este „resortul republicii"din următoarea argumentare: într-o monarhie, unde, cel care face să se execute legile se consideră deasupra legilor are nevoie de mai puțină virtute decât într-un guvern popular unde cel care face să se execute legile simte că este supus el însuşi legilor şi că le va suporta consecințele".[29] Pentru iluministul francez, virtuțile republicane au o structura rațională, modelată de spiritul filosofic al epocii. La Montesquieu, virtutea republicană înseamnă dragostea de patrie sau dragostea de egalitate: „Aceasta nu este deloc o virtute morală, nici o virtute creştină, ci virtute politică şi acesta este resortul care pune în mişcare guvernele republicane, după cum onoarea este resortul

care pune în mişcare monarhia. Am numit virtute politică dragostea de patrie şi egalitate".[30]

4.3. De la rege la preşedinte, de la monarhie la republică.

Preeminența instituției prezidențiale este un fapt evident în viața politică actuală. Fie că este vorba de regim prezidențial puternic sau de regim semiprezidențial slab, de o personalitate energică sau de una apatică, două caracteristici dau acestei instituții o marcă inconfundabilă: 1. carisma constituțională şi 2. rolul politic. Preşedintele este ales prin vot universal, egal, direct şi secret al întregii națiuni. El este încarnarea voinței naționale şi al titularului unic al suveranității: poporul. În această calitate el beneficiază de prerogativele constituționale care îi conferă statut de şef al statului. El este abilitat să intervină în ceea ce consideră esențial în viața unui sistem politic: continuitatea statului; independența națională; integritatea teritorială,; reprezentarea statului în relațiile internaționale; încheierea de tratate,; problemele apărării, etc. Un al doilea set de prerogative care derivă din legitimitatea funcției sale este dreptul său de a titulariza primul ministru şi pe membrii guvernului, înalții funcționari ai statului, numirea ambasadorilor, ceea ce echivalează cu acordarea de legitimitate acestor funcții. În al treilea rând, în calitate de garant al Constituției şi al echilibrului dintre puterile statului şi bunei funcționări a instituțiilor fundamentale, preşedintele are drept de control în ce priveşte activitatea instituțiilor (Justiție, Administrație, ordinea publică) în lupta împotriva corupției, de exemplu. El poate participa la şedințele guvernului, poate denunța impostura sau arbitrariul în exercitarea unor atribuții.

La o primă vedere s-ar părea că prerogativele regelui şi preşedintelui coincid. Există însă deosebiri esențiale cu privire la legitimitatea funcției care permite materializarea unor astfel de prerogative. Legitimitatea teocratică sau de drept divin a regelui îl scuteşte de efortul de a căuta sprijin în rândul corpurilor intermediare ale statului. Într-un regim democratic, prerogativele constituționale ale preşedintelui sunt funcție de rolul pe care şi-l construieşte şi de forța personalității sale. Anumite decizii ale sale sunt cauționate de rezultatele negocierilor cu organizațiile societății civile sau cu instituțiile politice (partide, sindicate, etc.). Într-o şi mai mare măsură, deciziile privind politica externă sunt luate în urma consultărilor cu instituțiile de bază ale statului: Parlament, Guvern, liderii partidelor parlamentare. Teoretic vorbind, oricât ar fi de puternic un preşedinte nu îşi poate depăşi mandatul de mediator între stat şi societatea civilă, dacă regimul democratic funcționează.

O altă deosebire între rege şi preşedinte este că acesta trebuie să îşi construiască rolul şi imaginea sa plecând de la situația concretă existentă şi competențele acordate în domenii speciale. Lupta pentru putere şi maniera în care un

candidat câştigă alegerile pot fi considerate o situaţie particulară de la care să plece construcţia rolului: „Alegerea lui Kennedy cu majoritate slabă a influenţat, desigur, conduita sa. Observaţia lui Mitterand vizând insuccesul din 1974 „...Istoria nu mă iubeşte”! este, fără îndoială, cea mai bună explicaţie a deplinei sale utilizări a Constituţiei din 1958 după succesul său din 1981. Schimbarea majorităţii, după o atât de lungă aşteptare, este o explicaţie a acţiunii politice care a urmat.[31]

La nivelul mai elevat, noţiunea de rol al preşedintelui presupune alegerea mijloacelor, căilor de acţiune, ierarhia şi viziunea despre istorie. Este vorba de adaptarea acestor caracteristici ale rolului la aspiraţiile comunităţii şi de consecvenţa în a le realiza. „Pe planul analizei concrete, noţiunea de rol prezintă aici trei aspecte legate între ele: ideea pe care cel interesat şi-o face despre rol; cum îl concepe; modul în care se imaginează el însuşi în acest rol şi cum îl joacă şi, în sfârşit, ceea ce el crede că ceilalţi aşteaptă de la el”.[32] Într-un regim democratic, rolul preşedintelui este funcţie de tradiţiile istorice, de specificul sistemului politic, de maniera în care el concepe lupta pentru cucerirea şi conservarea puterii.

Adeseori, alegerea unui model de lider şi încercarea de a-l imita face parte din rol. La majoritatea preşedinţilor americani şi francezi este vorba de prestigiul şi de strălucirea unor cariere ale predecesorilor pe care ei vor să le imite şi, în secret, să-şi demonstreze lor înşile că nu sunt cu nimic mai prejos decât ei. În cazul sistemului politic american preşedintele are nevoie de calităţi politice înnăscute dacă vrea să fie promotorul anumitor reforme, în faţa unui Congres şi Curţi Supreme de Justiţie foarte puternice şi cu adevărat independente. În sistemul politic francez, deşi prerogativele Constituţiei celei de-a V-a Republici îi acordă preşedintelui puteri sporite, Charles de Gaulle rămâne modelul de referinţă pentru preşedinţii ce i-au urmat. Unii au vrut să-i copie stilul (G. Pompidou, Valery Giscard d’Estaing, alţii să se opună modelului: Fr. Mitterand). Ca şi în cazul marilor preşedinţi americani, instituţia prezidenţială câştigă în prestigiu datorită aurei de legendă cu care este înconjurată personalitatea mitică a preşedintelui.

Într-adevăr, autoritatea funcţiei prezidenţiale nu rezidă doar în prerogativele funcţiei ci şi în trecutul şi în calităţile excepţionale ale preşedintelui. Faptul că el s-a identificat cu destinul naţional într-un moment tragic al istoriei, cu aspiraţiile populaţiei, că a conferit Franţei prin viziunea şi talentul său de lider un statut de mare putere conferă instituţiei şi ocupantului ei o poziţie egală cu cea a marilor regi din vechime. Ce poate opune puterea laicizată acestei grandioase manifestări a sacrului? Protocolul instituţionalizat? Voinţa şi consensul naţional? Harisma? În acest din urmă caz, contagiunea raţională a mulţimii cu entuziasmul colectiv la vederea liderului sau candidatului derivă din situaţiile de interacţiune dintre rol şi proiecţia simbolică a acestui rol în imginaţia mulţimilor. Dar practica istorică demonstrează că instituţia prezidenţială nu a reuşit să izgonească sacrul din sfera puterii ci, dimpotrivă, a trebuit să-l accepte, ca o formă laicizată de legitimitate

istorico-tradiţională. Efortul cel mai evident de recuperare a sacrului în cadrul unor procese avansate de laicizare a puterii se observă în ceremonialul de investitură al preşedintelui. Într-adevăr, în mai multe ţări se observă o extindere a acestui ceremonial, în sensul recuperării unor elemente din tradiţia creştină a încoronării: jurământul rostit cu mâna pe o Biblie veche în faţa Camerelor reunite ale Parlamentului convocat în sesiune solemnă, prezenţa Patriarhului la actul investiturii şi rugăciunea rostită de acesta; un serviciu religios special organizat cu această ocazie; vizitarea de către noul ales a locurilor sacre ale Istoriei naţionale, un fel de cununie simbolică cu trecutul glorios. Instinctiv, creatorii de imagine şi factorii decidenţi au simţit fisurile în poziţionarea imaginii Preşedintelui, dincolo de legitimitatea funcţiei şi a alegerii sale ca expresie a voinţei naţionale. În regimurile democratice, în special, cu ocazia „băilor de mulţime" pe care preşedintele le face, imaginea sa fizică, mai ales, dacă este îmbrăcat în spirit populist, „ca un om obişnuit", este înghiţită de cenuşiul pestriţ al figurilor banale. Pentru un observator impersonal care nu ştie cine este preşedintele, bodyguarzii sau unii membri ai suitei sale arată mult mai bine decât bătrânelul din mijlocul lor. Pe trupurile lor vânjoase şi tinere costumele cad impecabil, tinereţea iradiază o forţă care le conferă o aură a figurii.

O altă sursă de diferenţiere a imaginii regilor faţă de cea a preşedinţilor se află în însuşi procesul de democratizare, în extinderea votului universal şi a dreptului de a fi ales la orice eşalon al conducerii. Acest proces a dus la dezvoltarea tehnicilor de marketing electoral şi politic care, prin promovarea imaginii candidatului cât mai apropiată de orizontul de aşteptare al electoratului a facilitat percepţia rolului de preşedinte ca „om din popor" şi pentru popor, de „om obişnuit". Dezvrăjirea lumii şi agresivitatea raţiunii instrumentale au izgonit sacrul din ierarhia socială şi l-au cantont în ritualul politic. Dar rolul şi funcţia instituţiei , ca şi personalitatea preşedintelui, nu pot înlocui aura sacră a imaginii regelui. Indiferent de felul cum arată, simbolurile şi însemnele puterii materializate în vestimentaţie şi în protocolul de la Curte îl individualizează pe rege în ierarhie, printre aristocraţii care îl înconjoară. Ce poate opune preşedintele fastului de la Curtea Regală , strălucirii uniformelor şi atelajelor, istoriei unei dinastii. Chiar dacă în garderoba sa are zeci de costume şi cămăşi „Armani", „Pierre Cardin" sau „Braicomf" există mulţi membri ai suitei sale care îl depăşesc în eleganţă şi în prestanţă.

Cercul se închide. Indiferent de natura lor, procesele de legitimare cer un suport uman pentru manifestările puterii. De aici, prezenţa necesară a sacrului şi a ritualului politic în cadrul proceselor de personalizare a puterii. În lupta ei împotriva neînduplecatului Cronos, a timpului, puterea are nevoie de o structură atemporală, de o structură intimă a conştiinţei şi anume Sacrul. Însăşi evoluţia şi metamorfoza formelor de guvernământ, în ciuda stilului de conducere, colegială sau colectivă, trădează tendinţa de reducere a Multiplului la Unu. De la triumviratele romane până

la celebrele troici comuniste istoria confirmă legătura secretă dintre ierarhie şi conținutul puterii de stat.

NOTE

[1] AKINO, Onda, „Une comparaison entre la philosophie orientale et la philosophie occidentale". In: *Recherche comparative en philosophie*, nr: 6, decembrie 1979.
[2] VERNANT, Jean, Pierre – *Originile gândirii greceşti*. Editura Symposion, Bucureşti, 1995, p. 123-124.
[3] TUCIDIDE, *Istoria războiului peloponesiac*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1963.
[4] HERODOT, *Istorii.* vol.1, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1961, p. 262.
[5] *Ibidem*, p. 263.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem*, pp. 264-265.
[10] CICERO, *Republica*, Cartea I-a, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1968, p. 25.
[11] GRIMAL, Pierre, *Civilizația romană*, vol. 1, Bucureşti, Editura Minerva, 1973, p. 25.
[12] *Ibidem.*
[13] FĂRCĂŞANU, Mihail, *Monarhia socială*, Bucureşti, 1946, p. 11.
[14] NICOLET, CLAUDE, *Les idées politiques à la Rome sous la République*, Armand Colin, Paris, 1964, p.10.
[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem*.
[17] HOMO, Leon, *Les institutiones politiques romaines*, Felix Alcan, Paris, 1959, p. 237.
[18] ION, BUDAI, DELEANU, *Opere*, vol.1, Editura Minerva, Buureşti, 1974, p. 283-284.
[19] BĂLCESCU, Nicolae*, Manualul bunului român*. (1843) Tipografia „Munca", Bucureşti, 1903, p. 22.
[20] ION HELIADE RĂDULESCU, *Scrieri din exil*, Partea a II-a, Bucureşti, Tipografia „Modernă", 1891, p. 658-659.
[21] NICOLET, Claude, *Les Idées politique a Rome sous la République*, *op. cit.,* p. 22.

[22] DONALD, S., LUTZ, Baylin, Wood and Whig Political Theory. In: *The Political Science Review*, vol. 8. toamna 1977, p. 118-119.
[23] VETTERLI, Richard; BRYNNER, Garry*, In search of the Republic. Public Virtue and the Roots of American Government.* Rowman and Littlefield, New Jersy, 1987, p. 53.
[24] *Ibidem*., p.94-95.
[25] Will şi Ariel DURANT, *Lessons of History,* New York, Simon and Schuster, 1968, p. 51.
[26] DONALD, G., Jones; RUSSEL E. Richey, *American Civil Religion*. Harper and Row, New York, 1974, p. 15-18.
[27] VETTERLI, Richard, BRYNNER, Gory, *op. cit*., p. 52-53.
[28] MONTESQUIEU, *Spiritul legilor*, vol I, Cartea a III-a, Capitolul III.
[29] *Ibidem.*
[30] *Ibidem.*
[31] GRAWITZ, Madeleine, Présidents et leaders. In: *Traité de sciences politiques*, vol 3, Paris, P.U.F., 1985, p. 44-45.
[32] *Ibidem*., p. 46.

CONCEPTE – CHEIE:

Formă de guvernământ; regim politic; republică; monarhie; rege; preşedinte; virtute civică; religie civilă; rol; status; model; prestigiu; legitimitate.

ÎNTREBĂRI:

1. Definiți republica şi monarhia, ca forme de guvernământ.
2. Arătați diferențele dintre ele.
3. Definiți virtutea civică.
4. Definiți religia civilă.
5. Analizați ideea de monarhie în Grecia antică.
6. Analizați ideea republicană în Roma antică.

CAPITOLUL V

IMAGINEA LIDERILOR ŞI A INSTITUȚIILOR POLITICE ÎN ISTORIA ROMÂNIEI

5.1 Structuri antropologice ale imaginarului politico-istoric românesc.

Apariția sentimentului de spațiu şi timp istoric în spiritualitatea românească are la bază mutații profunde într-o existență dusă în cadrul liniştit al automatismelor vieții. La o analiză diacronică mai atentă, se va vedea că focul setei de cunoaştere din miturile româneşti va fi ațâțat mai târziu nu numai de aspirația faustică spre autodepăşire, ci şi de condițiile istorice specifice care îşi vor pune pecetea asupra acestui gen de cunoaştere. Odată cu evoluția formelor şi instituțiilor politice, spiritualitatea populară va cunoaşte noi tehnici de evocare a acestora care vor fixa coordonatele percepției evenimentului politic într-un mod sui-generis.

După ce vulturii Romei şi-au durat cuiburi pe alte meleaguri, din stepele fără de sfârşit ale Asiei s-au pornit crivățuri năpraznice. Tam-tamurile de copite ale hoardelor barbare loveau în mărul de granit al Carpaților. Puhoaiele de popoare,

slobozite în muzica morții s-au revărsat peste zările timpului, spărgând catapeteasma dintru început a lumii. Cavalcadele fulgerătoare ale cavaleriilor nomade mai răsunau încă a groază în sufletele înspăimântate de ecourile unor asemenea halucinații apocaliptice şi răscoala simțurilor speriate era copleşită de un sentiment mai înalt, întovărăşit de patosul măreției umane, al rezistenței în fața cotropitorilor. Din seninătățile cucernice priveau c-un fel de spaimă şi de superstiții la necunoscutul orizonturilor albastre. Ce ascundea azurul în neprihănirea lui? Ce neprevăzuturi mai putea să ofere?

Dar iată că, chemat de fiorul întinderilor spațiale, ce putea să le satisfacă instinctele descătuşate de sălbăticia sângelui, potopul de urgie s-a pierdut în adulmecarea altor nestrăbătuturi, în vreme ce mai răsunau încă în suflete, a blestem şi a noi nenorociri, cavalcadele de groază ale întunericului.

Ce a rămas, după noaptea tragică a istoriei, în spațiul carpato-dunărean? O estompare antropomorfică a imaginației, hrănită dintr-o explozie evenimențială, trăită cu un prea plin afectiv. Năvălirile repetate ale barbarilor vor produce în sufletele neamului pașnic de plugari şi de păstori mutații în sistemul de imagini şi de înțelegere a realității. În nopțile senine ciobanul mioritic va fi citit în mersul stelelor traiectul propriei lui înfrățiri cu natura într-un prezent pur, sustras retrospecției imagistice. Dar după precipitarea vijelioasă a evenimentelor, întrebările erau canalizate retrospectiv; fructul amar al experiențelor trăite servind ca hrană imaginației.

Nu numai recunoaşterea unei sensibilități artistice şi a unui univers imagistic se găseşte în studiul literaturii populare, luată ca punct de plecare necesar în configurația unui imaginar politic, ci şi notele caracteristice ale specificului stilistic național. În *Miorița*, certificatul de autenticitate artistică al poporului român, primul poet al neamului nu a cântat măreția faptelor de vitejie, elanul cuprinderii spațiale, orizontul şi perspectiva isprăvilor de ordinul valorii istorice. Încă de la primul cuvânt artistic pronunțat, sufletul acestui rapsod "s-a simțit element al naturii veşnic nouă şi a primit moartea ca pe o eliberare şi-o înnoire".

Peste dimensiunile păgân-metafizice ale timpului anistoric din *Miorița* aveau să se manifeste în sensibilitatea artistică a poporului, odată cu apariția creştinismului şi năvălirea barbarilor, intrarea în contingent şi evenimențial, în coordonatele istorice ale existenței. Timbrul atât de specific al artei de evocare avea să fie dat de îngemănarea dintre un timp mitic, plin până la incandescență de epopeea supraviețuirii, şi de un timp istoric, supus avatarurilor sociale din epocile de tranziție.

"Tradiția folclorică românească se referă în primul rând la întemeierea statelor feudale româneşti şi aproape deloc la epoca daco-romană. Poate, de aceea, în afara personajelor fantastice şi a păstorului din *Miorița*, prototipurile care au trecut din folclor în literatură şi au rămas ca efigii reprezentative aparțin tot Evului Mediu:

Meşterul Manole iar la cei doi mari creatori de epopee românească emblemele sunt Mircea cel Bătrân (Eminescu) şi Ştefan cel Mare (Mihail Sadoveanu)”[1].

Odată cu această schimbare existențială în destinele poporului român va apărea în literatura populară o altă atitudine față de substratul mitic al imaginarului. Contactul concret cu realitatea, condițiile istorice similare în repetarea lor îndelungată va oferi o estompare antropomorfică închipuirii. Fantasticul din balade avea să fie împământenit sub o formă concretă; în balada istorică mirajul depărtărilor, deosebit sensibil de cel din basme, avea să fie exprimat prin aderența la expresia exhaustivă a categoriei de spațiu: împărăția Turcului. Tarigradul devine “celălalt tărâm”; aventurile eroice ale lui Novac şi Gruia se termină, victorioase, pe pământul turcesc. Personificările hiperbolice ale eroilor negativi: Harapul, Han-Tătar, Paşa, Păgânul, Împăratul Negru, se vor realiza în balade după chipul şi asemănarea oştenilor din armata turcă. Într-adevăr, frecvența motivelor orientale, a scenelor de luptă cu cotropitorii otomani din baladele istorice, adevărate nuvele compuse din secvențe vizuale şi din regizarea textului “cântat”, psihologia şi atmosfera de epocă, vor fi tratate la un nivel artistic superior în nuvela şi romanul istoric. De exemplu, sfera lexicală peiorativă aplicată oştenilor turci în timpul războaielor de apărare, ține de imaginarul care în viziunea religiei ortodoxe este propriu forțelor ostile Binelui: “spurcați”, “necurați”, “fiară”, “păgân”, “murdar”, “necredincios”, “treclet”, “proclet” etc. Marea Neagră şi Dunărea, canale de comunicare şi receptare a informației, stabileau o estompare concretă imaginației, iar Calea Robilor constituia un suport de depănare a amintirilor, de transformare a spațiului şi timpului mitic în spațiu şi timp istoric. Sentimentul necesității solidarității colective în fața primejdiei, precum şi conştiința păstrării libertății şi a ființei naționale adăugau o nouă dimensiune istorică: dimensiunea mesianică. În cronicile bătrânilor boieri, pe lângă ideologia lor oficială, se simte ceva din pulsul vremii. Plânge în “izvoadele bătrâne” o speranță a mântuirii; se simte din ce în ce mai clar rolul prostimii în determinarea sensului evenimentelor. În totalitatea ei, masa nu mai serveşte ca decor proceselor sociale şi naționale din zbuciumata istorie a veacurilor de mijloc, ci ia parte integrantă la apărarea națională, într-o impresionantă înfrățire cu natura, ca în poezia populară. Comunitatea de ideal; masă-personalitate în momentele supreme ale apărării patriei, duce la contopirea energiilor în acelaşi eroism mistic, iar tipul special de organizare a armatei feudale, prin excluderea de la sine a mercenarilor şi prin participare voluntară, avea să imprime un statut existențial deosebit conceptului de erou în operele de evocare istorică de la *Alexandru Lăpuşneanu* până la *Fraţii Jderi* din cadrul literaturii române.

În aceste condiții, fluxul modelator al istoriei a continuat să circule subteran. Conştiința rezistenței victorioase a proiectat, prin anamneză şi autoscopie, când amintirile dureroase devin dulci față de încercările mai grele ale prezentului, nostalgia măreției de odinioară.

Liniile directoare ale evoluției nu s-au întrerupt. Ruptura bruscă în condițiile istorice a determinat o reîntoarcere în "carapacea tradiției". În schimbul participării la istorie pe un plan inferior, istoricitatea s-a dizolvat în social, s-a conservat în orizontul lui ontologic. De aceea, conştiința continuității istorice a vieții în cadrul unui orizont zbuciumat a dus la revoluționarea conceptului de evocare istorică în funcție de perspectivele ideale ale existenței şi de ponderea substanței istorice în mitul şi în imaginarul social prin refuzul unei istoricități liniare şi exterioare.

Obligat să-şi apere în permanență ființa națională, poporul român a păstrat un cult special Istoriei. Ca într-un pelerinaj la templu sacru, în vremurile de restriște, el a coborât în trecut să-şi ia cuminecătura întăririi şi a credinței. Nu întâmplător imaginarul politic orientează efortul de a ajunge la momentul genezei, la pulsul inițial al timpului mitic, pentru ca însetat de imaginea libertății unor epoci de aur, să proiecteze în viitor aerul ei tonifiant. Neatârnarea unui trecut glorios îşi arunca razele ei fecunde asupra prezentului, nu întotdeauna la înălțime, de unde mereu tendința de întoarcere şi de contemplare a începuturilor. Aşezat la o răscruce de drumuri continentale şi intercontinentale, în centrul de balans al lăcomiei unor mari imperii, poporul român s-a întors asupra lui însuşi, adâncindu-şi aspirațiile şi zestrea umană, purificându-şi sufletul şi calitățile paşnice în raport cu nenorocirile.

Din această antinomie a unor fenomene istorice repetate în cicluri, de unde şi tendința continuă de revenire la datul inițial, au luat naştere istoricitatea şi germenii evocării istorice, care aveau să fie structuri permanente ale culturii şi literaturii române.

Pătrunderea valorilor istorice în componența imaginii lărgeşte sfera de inspirație a evocării. Paralelismul dintre epistemologia artei şi a istoriei a fost sugerat încă de Aristotel: dacă istoria ne arată ceea ce s-a întâmplat, arta ne sugerează ceea ce ar fi putut să se întâmple. Finalitatea utilitară a artei presupune un mesaj, o perspectivă umanistă ideală. Finalitatea în istorie, ca rezultat al procesului neîntrerupt al vieții omeneşti, presupune un sens al existenței care nu este altul decât perfecțiunea morală şi libertatea ființei umane. Concomitent cu dezvoltarea istoriografiei româneşti, propulsată de viguroasa afirmare a conştiinței naționale din secolul al XIX-lea, se căuta şi o rostuire a acestei activități spirituale, o motivare utilitară precum şi un statut explicativ pentru activitatea umană pe cărările încă necunoscute ale viitorului. Cronicarii au intuit, căutând să extragă un sens al adevărului istoric din evoluția umanității, că istoria înaintează conform unei legități implacabile, imperceptibilă în conştiința generațiilor.

Unul după altul, cronicarii reiau afirmațiile germinative ale predecesorilor, adâncindu-le şi îmbogățindu-le cu noi argumente. Noblețea originii romane şi continuitatea acesteia în labirintul unei istorii vitrege fixau coordonatele spațio-temporale în care detaliile semnificative ale istoriei noastre se încorporau în logica devenirii. Gândirea istorică se secularizează şi necesitatea studierii trecutului este

înfăţişată în manieră utilitaristă. Se trag concluzii călăuzitoare pentru politica prezentă a statelor şi domniilor. G.Ureche şi M. Costin, pornind de la circulaţia universală a temelor: *fortuna labilis, vanitas vanitatum, tempus irreparabile fugit, curriculum vitae* în Evul Mediu explică prăbuşirea marilor imperii prin prisma lăcomiei şi corupţiei Imperiului Otoman. Stolnicul Constantin Cantacuzino încetăţeneşte în cultura românească concepţia ondulatorie a succesiunii civilizaţiilor şi a imperiilor, iar Dimitrie Cantemir în *Monarchiarum fisica examinatio; Incrementa atque decrementa Aulae Otomanicae*, explică mişcarea circulară a monarhiilor în istorie, deopotrivă naturală şi politică, teorie care depăşeşte viziunea ondulatorie de la baza dezvoltării istorice, lansată în secolul Luminilor de G. Vico, Voltaire şi Montesquieu.

Cercetările din domeniul filozofiei istoriei şi al culturii în secolul al XIX-lea aveau să arunce o lumină revelatorie asupra mecanismelor de formare şi evoluţie a vieţii istorice. Datorită evenimentelor contradictorii generate de schimbările social-politice amintite mai sus se caută acum un sens final al istoriei, unificator al acestor disjuncţii existenţiale. Vasta sinteză, deasupra evenimentelor, era impusă de schimbarea bruscă, petrecută în Europa o dată cu Marea Revoluţie Franceză şi războaiele napoleoniene. Armatele de mercenari sunt înlocuite cu armatele naţionale; războaiele de eliberare naţională vor evidenţia raportul de determinare dintre erou şi masă, individ şi istorie, subiect şi stat. Istoria începe să apară ca o forţă atotputernică în determinarea existenţei fiecărui individ luat în parte prin prezenţa lui în destinul colectivităţii. În cadrul relaţiei masă-erou istoricitatea se traduce prin determinarea locului concret pe care un om îl poate avea în orientarea grupului său.

În perioada romantică, arta şi literatura vor descoperi noi formule de evocare artistică. Unghiul psihologic din care privim faptele din trecut, prin optica unui prezent afectiv, poate surprinde determinaţii multiple de angajare sensibilă care solicită memoria într-un sens dat. Astfel, conceptul de evocare istorică ţine de atitudinea scriitorului faţă de epoca revolută reînviată. Dacă epoca în discuţie este apropiată sau nu prin caracterul ei reprezentativ de epoca scriitorului, acestea vor fi ca două prisme cromatice, ale căror fascicule interferente vor avea ca unghi incident al reflecţiei problematica şi frământările prezentului. Tendinţele nemărturisite spre o perfecţiune intangibilă sunt proiectate în trecut, cu siguranţa unui optimism robust, ca efect al refulării lor. În ambele cazuri, libertatea imaginaţiei este nelimitată, când nu este îngrădită de dimensiunile reale ale posibilului. Nemulţumiţi de ceea ce nu pot face, de ceea ce nu le poate oferi prezentul, oamenii proiectează în trecut prin imaginaţia lor aspiraţia spre perfecţiune în timpurile revolute.

“Dar miturile nu pot fi înţelese dacă le separăm de viaţa oamenilor care le povestesc. Cu toate că sunt chemate mai devreme sau mai târziu – foarte devreme, câteodată ca în Grecia – la o carieră literară proprie, ele nu sunt invenţii dramatice sau lirice gratuite, fără raport cu organizarea socială sau politică, cu ritualurile, cu

legea sau cutuma; dimpotrivă, rolul lor este să justifice toate acestea, exprimând în imagini marile idei care le organizează şi le susţin".[2] Mitul este prin excelenţă expresia unei gândiri colective sau, cum spun Jung şi Kerényi, mitologia "a fost trăită iar pentru popor a reprezentat "modul său de expresie de gândire, de viaţă".[3]

Direcţia monumentală în abordarea artistică a istoriei continuă în romantism tehnica epopeică. Pe plan european, romanul a luat naştere prin destrămarea epopeii. Legendarele fapte de arme s-au păstrat deghizate sub haina metaforelor în cântecele de *geste* medievale. Cruciadele, pornite din viziunea de apocalipsă a sfârşitului lumii dar şi din calculele geopolitice ale Papilor, au cuprins repede entuziasmul maselor, străbătute de fiorul emoţiei religioase. Povestirile biblice, evocând minunile săvârşite de puterea divină pentru răscumpărarea păcatului originar, înălţau până la registre apocaliptice imaginaţia aprinsă a mulţimilor. La popasurile de noapte în drum spre locurile sfinte, unde se depănau povestiri, întâmplări şi se relatau minuni religioase, s-a catalizat motivul hanului în cultura europeană ca loc, punct de plecare şi prim-plan al perspectivei dublat de tehnica introducerii în ceremonialul povestirii a protagoniştilor acţiunii. Romantismul, în totalitatea lui continentală, ca o reacţie faţă de schemele general-umane ale clasicismului, a propulsat masiv poporul în conştiinţa istorică, conferindu-i statut de personaj literar colectiv. Preocupările pentru culturile şi specificul naţional au relevat unei lumi mirate frumuseţile tradiţiilor, prospeţimea imaginilor artistice din arta populară, vigoarea nefalsificată a unei sensibilităţi estetice autentice. Religiozitatea medievală, cu cohorta ei de legende, credinţe, simboluri mistice, a fost reactualizată în romantism, odată cu redescoperirea miturilor păgâne. Fuzionând cu înflăcărarea, spiritul de sacrificiu, patriotismul şi umanitarismul din romantism, această viziune a pregătit tendinţa spre abordare monumentală a eroilor şi evenimentelor istorice.

În spaţiul literaturii române frânturile rămăşiţelor de epopee spre care spiritul autohton a zvâcnit permanent s-au pietrificat în baladele istorice. Făpturile fabuloase, epocile istorice voit vag conturate cronologic, acţiunea revendicativă a unor noi eroi legendari în luptă cu cotropitorii orientali aruncă o lumină revelatoare asupra mentalităţii poetice din Evul Mediu în spaţiul balcanic, străbătut de motive şi teme comune ale creativităţii orale. Similitudinea dintre dezvoltarea compoziţiei în baladă şi nuvelă se datorează împiedicării evoluţiei speciilor culte şi mai ales a romanului în cadrul culturilor balcanice. Modelul tehnic şi psihologic de la care a pornit nuvela istorică balcanică are la bază intriga rapidă şi relativ simplă, foarte concentrată, fără gesticulaţia luxuriantă şi mişcarea hiperbolică individuală, prezentată în cântecele de *geste* medievale.

Încercările pentru constituirea acestei specii literare apar pentru prima dată în epoca paşoptistă, paralel cu începuturile romanului social, ceea ce demonstrează pe lângă ponderea problemelor sociale, interesul epocii pentru istorie. Până atunci baladele populare şi cronicile realizaseră sentimentul participării la istorie prin

idealizarea eroilor populari îndrăgiți şi fixarea în imagini de legendă a unor voievozi demofili, căzuți victimă în lupta pentru visul scump al libertății. Liniile de forță ale sugestiei mitologice, cu aura legendară a faptelor au constituit, prin permanența lor generatoare de imaginație poetică, structurile coerente ale unui univers imaginar.

"*Revelația* valorilor documentare şi artistice ale folclorului se datorează atmosferei ideologice dominante atunci în Europa şi pe care reprezentanții generației au receptat-o în adolescență şi în anii primei tinereți.

(…) pentru generația romantică folclorul reprezintă un factor de *legitimitate istorică*. Pentru că - spre deosebire de literaturile cu îndelungată tradiție scrisă, acolo unde alături de mitologia națională, romantismul a fost sinonim şi cu resurecția "mitologiilor revoltei", întruchipate de Prometeu, Satan sau Cain (…) – mitologia din perioada la care ne referim a fost la începuturile ei exclusiv națională. Şi noi – ca şi alte națiuni din estul, sud-estul, centrul Europei – căutam în acele momente afirmarea unor drepturi, pe care dacă studiile erudiților le probau pe calea demonstrației ştiințifice, literatura populară, legenda, le transforma în prototip, în mit. Or, mitul care, aşa cum spunea Karl Abraham, reprezenta "condensarea sufletului popular"[4], sensibilizează conştiința mulțimilor pentru un trecut eroic, pentru personaje cu o statură morală ieşită din comun, apte de fapte eroice. O cercetare recentă asupra acestei perioade întrebuințează termenul de "națiuni manuscrise" pentru națiunile care la începutul secolului al XIX–lea şi-au recunoscut ființa spirituală, idealurile într-un *manuscris*, într-o operă literară sau muzicală ce a devenit expresia integrală, definitorie a sufletului național. Descoperirea la Kralove Dvor, în Boemia, a manuscrisului *Judecata lui Liboucha*, a *Cântecului lui Igor* în Rusia, a *Nibelungilor* în Germania, au creat o atmosferă legendară în care se petrece totdeauna aceeaşi înfrângere fundamentală care trebuie să fie "răzbunată". Această "atmosferă legendară", relevată la începutul secolului de manuscrisele amintite, stârnise o stare de entuziasm colectiv, națiunile transformându-le într-o adevărată cartă spirituală a popoarelor respective.[5] Dar răsunetul colectiv capătă o asemenea amploare încât el nu se stinge odată cu generația care l-a descoperit, ci este investit mai târziu cu expresia ce va rămâne apoi în conştiința posterității şi o va întruchipa – nu o dată – la altitudinea capodoperei artistice. *Liboucha* de Smetana, *Cneazul Igor* de Borodin, *Tetralogia* lui Wagner, toate compuse între 1860-1880, "transpun în operă povestirile mitice care au fost descoperite în primii ani ai secolului".[6]

În perioada când Vuk Karagic trimitea entuziasmatului Goethe prima culegere de poezii populare sârbeşti, Gheorghe Asachi, proaspăt întors din Italia, populariza în primele "nuvele istorice" figurile monumentale ale istoriei moldave într-un spațiu mitic al descălecării şi al epopeii antiotomane.

Principele Ştefan este un campion al creştinătății, un model renascentist, corespunzător în toate privințele necesităților prezentului. Personalitate pe cât de rară pe atât de dificilă, reunea talentul de militar, diplomat subtil, om politic şi bun

organizator. Bogdan, fiul său, duce mai departe amintirea ilustrului său părinte, deşi nu îi respectă testamentul său politic.

Nicolae Iorga concepea literatura română ca un organism viu care "se călăuzeşte după legile organismelor vii; ea nu e numai a momentului; e a trecutului, prezentului şi viitorului şi se împleteşte cu destinele neamului". Scriitorul trebuie să se supună aceloraşi legităţi existenţiale ale tradiţiei "unde sufletul şi specificul joacă un rol aşa de covârşitor". "Trebuie să dăm talentului şi geniului drepturile lor, însă mişcarea lor nu poate depăşi limita maximă a orbitei, fără primejdia de a se desface în bolizi rătăcitori". Conchizând că problema scrisului românesc trebuie privită într-un ansamblu al dezvoltării noastre particulare şi că literatura română funcţionează ca "un organism care-şi creează, modifică şi dezvoltă legile sale, legi din care nu se poate înlătura ceea ce rezultă din acţiunea vitală de până atunci a generaţiilor care au lucrat în acest sens"[7], Nicolae Iorga deschidea seria interpretărilor istorico-genetice ale dezvoltării fenomenelor artistice din perimetrul unei culturi cu puternică matrice folclorică, unde tradiţia, prin cenzura ei în creaţia populară, modela ansamblul cultural-artistic, asimilându-l în coordonatele ei.

Specificul coagulant al romantismului românesc îşi dovedeşte şi în această direcţie suflul înnoitor al prefacerilor. Simultaneitatea în epocă a clasicismului, preromantismului, iluminismului şi romantismului, pe lângă scăderile inerente, în sensul precipitării amalgamate a tendinţelor, cristalizărilor şi asimilărilor, datorate febrei din epocă de a câştiga terenul pierdut, a oferit o privire de ansamblu proceselor în act, lăsând istoricităţii cale liberă de afirmare din substanţa incandescentă social-politică a trecutului reînviat.

Afirmarea explozivă a conştiinţei naţionale în paşoptism va revoluţiona nu numai concepţia despre interpretarea istoriei, ci şi felul de traducere în scris a vieţii istorice. Politicul şi culturalul se întrepătrund; arta este transformată în cea mai eficace formă de propagandă şi aservită idealurilor politice ale momentului. Tema ruinelor din preromantism este adaptată la necesităţile prezentului şi serveşte ca bază concretă antitezei totalizatoare trecut glorios – prezent meschin. Pelerinajul la ruine oferă posibilitatea interpretării prezentului din descifrarea liniilor evolutive pornite din trecut. Credinţa subterană în noblеţea originii, în continuitatea neîntreruptă pe aceste meleaguri, în unitatea celor trei provincii surori despărţite conferă o dimensiune mesianică istoriei românilor, ceea ce s-a cristalizat artistic, de îndată de condiţiile socio-culturale au devenit favorabile. Aceste argumente de esenţă spirituală ale specificului naţional se bazează pe valori culturale ale vieţii istorice mai puternice decât prestigiul civilizatoriu al marilor puteri, ceea ce dă dreptul poporului român la autodeterminare şi participare la istorie: "În sfârşit, sunt neamuri care prind rădăcini în pământ ca pădurile şi ca ierburile. Acestea se ridică din furtuni şi din puhoaie, stăruind, aşteptând şi pentru ele de la Dumnezeu împlinirea timpului.

Asemenea neamuri nu ară morminte altora, nu deschid puhoaie de sânge şi nu clădesc piramide de leşuri; nici nu adună în haznale aurul lumii. Nu se bucură de bunuri prea mari şi de fală prea înflorită. Viaţa plugarului şi a păstorului statornic e mărginită; e ordonată de apusuri şi de asfinţituri, de anotimpuri, de vatra familială şi de mormintele strămoşilor. Mulţămirea lui materială e mediocră, de aceea îşi creează bunuri sufleteşti. Religia şi legenda, cântecul şi tradiţia sunt pentru el mai substanţiale decât aurul".[8]

Dezvoltarea imaginarului istoric în cultura română este favorizată de un lanţ de necesităţi artistice obiective. Cerinţele evocării complexe a vieţii în concretul ei nu mai puteau fi satisfăcute de poeziile lui Bolintineanu şi Alecsandri, de meditaţiile lui Grigore Alexandrescu sau Ion Heliade Rădulescu. Pe măsura dezvoltării gustului public, a evoluţiei şi complexităţii formelor şi instituţiilor sociale, a civilizaţiei în general, educaţia estetică progresează şi ea. Statisticile traducerilor în perioada 1800 - 1848 relevă două faze clare în evoluţia gustului public: între 1800 - 1830 se observă o predilecţie pentru literatura pastorală şi de melodramă, iar între 1830 - 1848 o orientare masivă spre literatura romantică protestatară. Ori, lirica paşoptistă se caracterizează printr-o puternică notă de protest social, umanitarism, idei generoase, un amestec de iluminism şi de romantism de extrema Béranger – Victor Hugo. Disproporţia dintre aspiraţiile generoase şi realizarea lor artistică a dus la retorism, la literatura de melodramă, prima treaptă în sensibilizarea opiniei publice. Degenerarea valorică a artei, transformată adesea în instrument propagandistic, se datora facticităţii unui procedeu comun în epocă: marile simboluri istorice serveau în versificaţie doar ca argumente. Orientarea tematică în această direcţie servea, printre altele, ca faţadă pentru mascarea lipsei de talent şi ca un mijloc ieftin de consacrare în momentul cultural şi, de aici, ca o trambulină în ierarhia politică şi în ochii opiniei publice. A fost nevoie de gestul energic al autorităţii maioresciene pentru a se restabili un nivel valoric obligatoriu. Totuşi, popularizarea marilor figuri istorice, prin intermediul poeziei paşoptiste, pregăteşte uneori salturi calitative spectaculoase, jaloane rare, ce-i drept, dar care vor fixa cu precizie liniile întrezărite ale viitoarei deveniri. Abordarea temelor istorice naţionale conţinea uneori şi note pure, de evlavioasă simţire. Galeria de domnitori, martiri ai independenţei naţionale şi eliberării sociale, este adusă în prim-plan: activitatea ştiinţifică şi culturală a lui Bălcescu, A. Russo, M. Kogălniceanu, G. Bariţiu, C. Bolliac şi a predecesorilor lor iluminişti vor oferi primii germeni ai problematizării filozofice a istoriei transpusă în imaginea artistică. Sinteza evocării tindea în mod obiectiv şi necesar spre "slobozenia dinăuntru şi dinafară" şi va contribui la adâncirea perspectivelor sociale din arta de evocare.

Programul "Daciei literare", conţinea, ca o componentă fundamentală, inspiraţia din trecutul istoric. Însă această inspiraţie era concomitentă cu o serie de factori culturali care o încadrau firesc în desfăşurarea fenomenului cultural autohton.

Înrâurită de romantismul german, aripa literară moldavă se va orienta cu precădere, prin studiul cronicilor, al legendelor, tradițiilor şi folclorului, spre o evocare complexă a trecutului, de la poezia naturii arhaice până la descifrarea mecanismelor sociale din trecut. Ca urmare a acestui fapt, în 1840 apare *Alexandru Lăpuşneanu*, o capodoperă a genului. C. Negruzzi deschide seria interpretării shakespeariene a istoriei naționale, fructificând, pe baza unor mărturii subiective din cronici despre domnitor, mobilul conflictelor politice ascuns în succesiunea sângeroasă a dinastiei muşatine la tronul Moldovei, ceea ce avea să fie cu strălucire încercat şi continuat de Eminescu.

O retrospectivă sintetică în istoria domniilor şi reflectarea lor în câmpul artistic este revelatoare pentru progresul scriitorilor de a înțelege trecutul prin tendințele prezentului şi invers. Inspirându-se din zbuciumatul ev mediu, când destinul țării se găsea la o răspântie de drumuri, prozatorii români s-au orientat spre reînvierea perioadelor a căror relevanță istorică determinase mutații structurale în evoluția social-politică a țării sau dezvăluise tendințele şi posibilitățile latente ale ei, semnificațiile politico-umane ale unor domnii progresiste. În acest sens, ei vor reține din cronici evenimentele reprezentative, cu o bogată substanță general-umană, maleabilă în tratarea artistică. Nu întâmplător domniile şi personalitățile lui Ştefan cel Mare, Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu, Ion Vodă cel Cumplit, Vlad Țepeş, Radu de la Afumați, Horia, Cloşca şi Crişan, Tudor Vladimirescu, Nicolae Bălcescu, Ioan Cuza s-au bucurat de frecvente abordări şi reinterpretări artistice. Ele au devenit simboluri monumentale ale istoriei naționale, concepută ca o Biblie a neamului, iar faptele lor, o expresie absolută a tendințelor lui seculare spre autodeterminare. După cum şi domniile şi persoanele lui Duca-Vodă, Vasile Lupu, Mihnea-Vodă, Petru Şchiopul prezintă tocmai un suport negativ la dialectica istorică a valorilor, de ceea ce nu trebuie făcut, un amestec de machiavelism şi de program politic retrograd.

Pe măsura eliberării de retorism şi de tendenționismul superficial, literatura română, în evoluția ei spre autonomia valorilor estetice, va acorda un spațiu considerabil temelor istorice. În secolul trecut, Alecsandri se desprinde de Asachi şi, în general, de paşoptişti prin noua viziune artistică despre istoria moldavă şi războiul de independență. Poemul *Dumbrava Roşie* calchiat întrucâtva după retorismul verbal din *Legende des siecles* oferă germenii fuziunii dintre istorie şi legendele despre Ştefan, propagate pe cale orală sau scrisă. Ordinea cronologică a evenimentelor şi realitatea evenimentelor însăşi trec pe un plan secundar; în prim-plan rămân dimensiunile grandioase ale personalității lui Ştefan cel Mare, în consens cu dimensiunile romantice ale omului de geniu, conducător de popoare.

Odată cu depăşirea modului abstract de a face istorie în clasicism, istoriografia romantică încearcă să rezolve dihotomia dintre artist şi ştiințific din cadrul statutului ontologic al istoriei în perspectiva finalității umaniste şi democratice a cercetărilor.

Culoarea locală, înțeleasă nu numai ca o simplă imitație exterioară, dar şi ca o reflectare intrinsecă a mentalității epocii evocate, a formelor şi conținutului gândirii capătă un loc central în conştiința artistică a romanticilor. Întrucât concepția demofilă a romantismului protestatar a impus în conştiința literară a epocii poporul ca personal colectiv, de aici şi necesitatea reînvierii în ansamblu a trecutului, reprezentativă pentru şi în numele acestui personaj colectiv. În această privință, metodologia pozitivistă, prin seriile şi statisticile cantitative, a oferit posibilitatea cristalizării structurilor acestui univers istoric ce de multe ori se sustrăgea unei abordări generale a vieții.[9] Ori, necesitatea unui asemenea principiu configurator s-a făcut simțită şi materializată pentru prima oară la romantici, când arta a devenit o portavoce şi a fost pusă în slujba marilor idealuri naționale şi sociale ce aveau să ducă la constituirea Europei moderne şi a națiunilor.

Opera lui S. Michelet, Lamennais, Mickiewicz, N. Bălcescu, E. Quinet, G. Mazzini, A. Manzoni era străbătută de mesajul mesianic al popoarelor lor, de duhul misterios al ceasului izbăvitor. Informația lor ştiințifică, surprinzător de riguroasă pentru acea epocă, era canalizată într-o perspectivă providențială spre un sens unificator şi purificator al istoriei: perfecțiunea umană. Astfel, materialul ştiințific, dinamizat de suflul fierbinte al vieții, capătă, prin intermediul figurilor retorice, o caldă solemnitate lirică unde subiectivitatea emoției transfigura inconştient într-o formă artistică incipientă informația ştiințifică. Această formă artistică *in nuce* era motivată de o condiție obiectivă: necesitatea afirmării conştiinței naționale pe baza identității de sine. Sensibilitatea patriotică rănită genera contemplarea vastei perspective a relației dintre trecut şi viitor prin ochii prezentului. Speranța într-un viitor mai bun se personifica prin prezent şi se sprijinea pe baza axiologică a trecutului.

Antiteza interioară, în sensul unei mişcări de negații trecut glorios–prezent nedemn era subînțeleasă şi viitorul se proiecta direct prin măreția trecutului. Procedeul se aseamănă cu analogia metaforică, prin eliminarea comparației, de unde şi simultaneitatea corelației dintre obiect şi proces în direcția finalizării ideale ca în structura operei de artă. Între logica succesiunii faptelor din narațiunea literară şi logica argumentării şi succesiunea evenimentelor din discursul istoric există frapante asemănări, de unde şi posibilitatea unui stil beletristic, a unui stil care să reînvie prin puterea lui de sugestie epocile revolute.

În această concepție, necesitatea cunoaşterii istorice se impune pentru eficiența formei interne care, stabilind relații ordonatoare într-un domeniu oarecare al activității, îi dă viață şi îl dinamizează. "Fantasia reproductivă" de care vobea Nicolae Iorga[10], sau arta de a reînvia epocile, este o calitate ce se cere atât istoricului cât şi literatului istoric ca punct de plecare inițial. Cu salturile ei retrospective, deducția logică încearcă să recompună vizionar înlăturarea punctelor oarbe de pe retina timpului. Pentru scriitorul de romane sau de nuvele istorice care nu posedă

detaliile precise privind trecutul savantului fantezia reproductivă sau intuiția vizionară a unui adevăr general îl ajută la recompunerea autentică a ansamblului unei epoci în toate componentele ei generale: instituții, mentalitate, decor, natură, ideologie, artă, cultură.

Romanul vizionar construieşte într-un sens invers celui documentar; relația dintre document şi imaginație pentru învierea veridică a complexității vieții este în strictă dependență de funcția cognitivă a imaginii artistice şi se rezolvă direct în favoarea imaginației, virtuții ei sensibilizatoare în reconstruirea vizionar-intuitivă a spiritului şi mentalității epocii. Drumul ei creator este însă de la general la particular, cel din urmă însemnând documentul. După cum romanul documentar nu se poate baza exclusiv pe document, nici aşa-zisul roman vizionar nu poate expulza documentul, cel puțin ca atestare ştiințifică ce oferă prestigiu compoziției fictive în ansamblul operei şi ca respect pentru adevărul istoric şi pentru evidența acestui adevăr în conştiința cititorilor.

Sistemul de reprezentări politice aparține şi el viziunii primare despre lume şi viață a poporului. Ca şi *Mioriţa* sau *Meşterul Manole* dramele condiției umane sunt ipostaziate cosmic şi sunt absorbite de ordinea şi măreția inconştientă a naturii. Ca în orice cultură bătrână, firea paşnică a locuitorilor s-a tradus în inconştient printr-o proiecție altruistă a Binelui, fără gesturi grandilocvente, fără tendințe agresive, totul reducându-se la iubirea frumosului şi faptelor de bine durabile. Nici o picătură de sânge nu tulbură seninătatea apolinică a ciobanului mioritic în fața probabilității morții şi ca echilibrul sufletesc al lui Constantin Brâncoveanu în fața morții fiilor săi. "Fapta de bine" ca efigie a imaginii pe retina timpului istoric l-a determinat pe Neagoe Basarab să evite prin orice mijloace conflictele armate şi să rezolve problemele politice cu ajutorul diplomației.

Creatorul anonim alege ca material poetic din faptele istorice numai ceea ce este reprezentativ din punctul de vedere al orizontului său ideologic şi artistic. El manifestă o predilecție deosebită spre tipurile monumentale de acțiuni şi de eroi, un aliaj maleabil pe modelul temei date.

"… Aşa lucrează artistul din popor, liric sau plastic. El nu inventează tema cu fiecare piesă – asta ar implica o risipire a forței creatoare. Subiectul este definit după îndelungi şlefuiri şi eliminări. Creatorul uşurat de grija născocirii întregului îşi pune toată fantezia în modificarea detaliului, în schimbarea nuanței de culoare şi de sunet".[11]

Paralelismul stabilit de George Călinescu între diversele specii ale imaginarului artistic poate fi aplicat şi la alte niveluri ale plăsmuirii. Dezvoltarea structurilor compoziționale pe o temă dată din epica istorică populară corespunde la nivelul operei de evocare cu lărgirea perspectivelor cu fiecare reluare a temei sau motivului. Pe măsura evoluției în timp literatura de evocare cunoaşte fuziunea tot

mai intimă dintre adevăr şi legendă; se fac încercări fecunde de prelucrare şi topire a subiectelor istorice în spiritul creaţiei populare.

În anul 1865 B.P. Haşdeu publică romanul *Ursita*, un prim capitol al unui vast ciclu inspirat de istoria naţională. Cele două planuri din compoziţia romanului: realist şi istoric sunt întrepătrunse de concepţii astrologice, magice, chiromanţie, fatalism. Frenologia lui Gall şi fiziognomia lui Lawater capătă un câmp vast de aplicare. Pe cât de precise şi economice sunt observaţiile şi detaliile din Ursita pe atât de violent romantice sunt personajele şi reacţiile lor în *Răzvan şi Vidra*, prima mare izbândă a dramaturgiei naţionale. Deşi poporul are în dramă mai mult o prezenţă abstractă, totuşi, prin reprezentanţii diferitelor pături sociale, Haşdeu pregăteşte abordarea psihologică a unor categorii aparte: haiduci, ţărani, târgoveţi cu o libertate de mişcare sustrasă oricăror artificiozităţi.

Tot în 1865 Haşdeu publică monografia *Ioan Vodă cel Cumplit*. Concepută şi proiectată monumental în complexitatea calităţilor fizico-morale, personalitatea domnitorului se relevă îndeosebi în latura social-politică, demofilă, coordonate romantice care vor constitui, prin reverberaţia amintirilor, o sursă de inspiraţie în viitor.

Momentul Eminescu, ca sinteză artistică unică într-o perioadă de afirmare a conştiinţei naţionale moderne, va avea să traseze primul, să deschidă drumuri fertile în exploatarea bogatelor filoane ale mitologiei autohtone şi în interpretarea shakespeariană, în teatru, sau monumental-romantică, în lirică, a istoriei naţionale. Afirmarea sensului bipolar al existenţei umane în cultura românească: unul fenomenal-mitic, celălalt cultural-social îşi pune amprenta specifică asupra evocării istorice. Atât lui Eminescu cât şi lui Iorga şi Sadoveanu le este comună viziunea grandioasă, apocaliptică a istoriei. De la fabuloasele timpuri ale începutului când lucrurile erau fiinţe cuvântătoare şi când eternitatea lor devenea tot mai evidentă în raport invers cu timpul şi până la proiecţia mitică a lui Ştefan şi Mircea cel Bătrân în destinele poporului român scriitorii şi artiştii percep istoria în strânsă legătură cu imaginarul care modelează epocile, perioadele, oamenii şi mişcările lor.

Războiul pentru Întregirea Neamului din 1916-1918 a regenerat din adâncuri substanţa istorică, cristalizând-o în alte forme şi modalităţi tehnice de exprimare. Dramaturgia şi romanul începutului de secol realizează în special prin romanele şi dramele lui I. Slavici, D. Zamfirescu, Mihai Sorbul, B. Delavrancea, V. Eftimiu noi tendinţe în interpretarea şi stăpânirea ansamblului istoric, în raport cu cerinţele momentului. Ca şi în *Ursita*, tot ultimele zile din viaţa marelui Ştefan, constituie acţiunea dramei *Apus de soare*. Trilogia conţine în sine o aplicare a rolului personalităţii la dezvoltarea istorică. Tragica contradicţie dintre omul Ştefan şi conducătorul de popoare, conştient până în ultima clipă de datoriile majore, de efortul de autodepăşire, de ieşire din sfera individualului şi de sacrificare pentru general şi pentru veşnicie, avea să devină una din coordonatele de bază ale gândirii

politice sadoveniene. Ideea devine şi mai explicită când Vodă îi spune lui Alexăndrel: "Noi, domnii şi stăpânitorii de noroade trebuie să urmăm pilda soarelui, dând în fiecare zi lumină şi căldură fără a primi".[12]

Tradiția literară a secolului al XIX-lea statornicise în literatura europeană un tip de roman istoric după normele romanului gotic, de capă şi spadă din secolul al XVIII-lea. Intrepretarea realității sociale prezente şi a elementelor mitologice autohtone, conferă romanului istoric al lui Walter Scott sinteza dintre viziunea romantică şi plasticitatea culorii locale, *qualité maitresse* a operei lui. În perioada romantică, misticismul, cavalerismul, ipostazierea grandioasă a unor realități naționale şi sociale, îşi vor pune amprenta asupra unui alt stil de compoziție şi de viziune în romanul istoric al lui H. Sienckiewicz care însă nu rupe radical cu tehnica romanului gotic al lui Walter Scott. Personajele pierd din conturul epic şi constructiv, ele devenind mai mult semne purtătoare de simboluri încadrate în acțiuni, iar mobilurile în virtutea cărora ele acționează sunt accentuate de fluxul liric al evocării. Dar față de scriitorii străini, la Nicolae Iorga sau Mihail Sadoveanu reflecția filozofică asupra epocii dispare sub autenticitatea lumii reînviate. Aceasta deoarece viziunea umanului în cultura română ține de unitatea şi istoricitatea internă e eului în viziunea apolinică a existenței. Observând diminuarea conştiinței continuității istorice, unii filosofi contemporani explică înstrăinarea de istorie a conştiinței contemporane în termenii crizei valorilor tradiționale.

Fiind în întregime dominat de legea schimbului, care în esență este ceva atemporal, precum operațiile matematice în forma lor pură, timpul concret dispare din producția industrială a societății burgheze. Dacă tradiționalismul domina formele societății feudale, raționalismul le domină pe cele ale societății burgheze, ceea ce înseamnă că "amintirea, timpul şi memoria (…) sunt lichidare ca un fel de reziduu irațional (…). Dacă umanitatea se lipseşte de o amintire şi se epuizează printr-o scurtă respirație în tensiunea prezentului, în aceasta se oglindeşte o lege obiectivă a dezvoltării".[13]

Pentru scriitorii români, cunoaşterea şi evocarea trecutului sunt indispensabile pentru formarea conştiinței naționale. Oamenii cu adevărat istorici, precum Ştefan cel Mare sau Mihai Viteazul nu se epuizează în conservarea sau în adorarea epocilor îndepărtate: privirea lor spre trecut îi împinge spre viitor, le întăreşte speranța că dreptul învinge şi că fericirea există în vârful muntelui pe care ei îl urcă cu crucea în spate. De aceea, în imaginarul politic românesc continuitatea istorică şi subiectivitatea integrală, capabilă de reflectare şi de acțiune sunt acelaşi lucru, între tirania realului, adică a faptei generatoare de istorie, şi cunoaştere fiind o sinteză deplină.

În concluzie, imaginea vieții politice din trecut reprezintă încununarea evoluției firești a formelor istorice de viață din cultura română. Cultura şi literatura română au ştiut de fiecare dată să găsească în imaginarul social acei vectori ai

personalității prin care să exprime imperativele momentului ca imagine reprezentativă a unui ideal pe verticala istoriei. Trăsăturile dominante ale viziunii despre viața politică: polaritatea internă dintre aspirația spre un mod superior de existență şi anularea subiectivității în ordinea superioară a cetății; tendința sufletească spre comuniunea internă cu legile morale ale comunității; percepția tragică a existenței sunt încorporate aceluiaşi nucleu comun al sensibilității şi caracterului psihic al unui grup social, ca şi viziunea poeziei populare. Exprimând la un nivel artistic superior particularitățile proprii poporului român în timp şi spațiu, operele de evocare sunt înrădăcinate în structurile adânci ale etosului colectiv.

Imaginarul politic românesc este sublimarea reprezentărilor cele mai adânci despre politic/politică în istorie. El se situează la intersecția dintre valorile religioase, morale şi politice în spațiul cultural est-european unde tradiția şi iconografia bizantină au un rol predominant. Această sinteză de la baza comportamentului politic imprimă viziunii despre politic/politică un sens integrator şi, totodată, creativ al puterii. În spiritualitatea românească puterea nu este un bolid rătăcitor în spațiu, cu o libertate arbitrară de mişcare ci se înscrie pe orbitele moralității, în numele omeniei tradiționale.

„Tinerețe fără bătrânețe şi viață fără de moarte" exprimă modelul ontologic al politicului sau, cum se exprima C. Noica, „devenirea întru ființă". Ea este doar o metaforă: ea nu exprimă aspirația faustică spre absolutul cunoaşterii. Ca şi *Luceafărul* marelui Eminescu eroul din basme nu urmăreşte puterea absolută, puterea-scop, ci puterea-mijloc. Facerea de bine sau împlinirea sunt valori mai mari decât dobândirea puterii absolute. În ipostazele sale inițiatice, Făt-Frumos se opreşte din drum pentru a ajuta pe Sfânta Vineri şi Sfânta Duminică, deghizate în bătrâne neputincioase. Totul se petrece sub zodia împlinirii morale: „Mi-ai făcut un bine, ți l-am făcut şi eu".

În imaginarul politic românesc această viziune despre politic/politică se traduce în două structuri compoziționale: miraculosul creştin şi epica monumentală. Eroul din cărțile populare este supus, ca şi cel din basme, unor încercări („ispite") la capătul cărora el este recompensat pentru statornicia credinței. În cărțile populare: „Archirie şi Anadan", „Alexandria", „Viața Sfântului Vasile cel Mare", „Viața înțeleptului Nifon", „Varlaam şi Ioasaf"etc. cu largă circulație în Evul Mediu şi epoca modernă , sfinții sau eroii, datorită curățeniei vieții lor sufleteşti, ajung să facă minuni nu neapărat în sens religios, de convertire la dreapta credință, ci într-unul mai degrabă lumesc, cum ar fi redarea vederii orbilor, redarea mersului la schilozi sau găsirea unei comori de către o familie de oameni sărmani în ajunul căsătoriei fiicei lor.

Aşadar, raportul dintre etică, politică şi religie structurează imaginarul politic românesc şi îl înscrie pe traiectoria valorilor morale. În această privință, între „Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie", viețile sfinților şi eposul

eroic este o deplină similitudine şi continuitate. Aceste caracteristici ies şi mai bine în evidență dacă am compara cele două capodopere ale umanismului renascentist : una din apusul Europei: *Principele* lui Niccolo Machiavelli (1513) şi *Învățăturile* ... lui Neagoe Basarab (1512). În *Principele*, paradigma Renaşterii se reflectă cu fidelitate: locul central al omului ca agent al acțiunii politice; separarea politicii de religie şi morală, a Bisericii de Stat; capacitatea ființei umane de a învinge obstacolele naturale din calea realizării proiectelor; creşterea naturală şi conservarea puterii politice fără reperele valorilor morale sau religioase. Nu întâmplător, în *Principele* nu este pomenit niciodată numele Domnului; de aceea noblețea scopului poate absolvi mârşăvia mijloacelor, în numele *rațiunii de stat*: „Salus Republicae suprema lex".

În *Învățături* ... valorile morale şi intelectuale au o pondere semnificativă în fundamentarea politicului ca principiu constitutiv al comunităților umane: „Mintea este avuție şi comoară netrecătore, care nu se cheltuieşte niciodată. Mintea cea curată se urcă mai pe deasupra cerurilor şi soleşte dreptățile sufletului şi ale trupului înaintea atotțiitorului împărat. Mintea este viață prietenilor şi împăcare fraților. Mintea trează este prieten mai bun şi mai cinstit împăraților şi domnilor decât toată avuția şi bogăția lor cea multă. Un bărbat înțelept mulțime de oameni stăpâneşte, iar un bărbat nebun şi făr-de minte, mulțime de oameni pierde. Mintea cea bună este cercarea înaintea domnilor celor necunoscuți, şi trup nevătămat, şi față neruşinată şi neînfruntată, - cum zice proorocul: Cinstiți înțelepciunea, ca să împărățiți în veci".

O altă caracteristică a imaginarului politic românesc este sinteza dintre istoricitate şi sentimentul religios. Circulația intensă a cărților populare în Evul Mediu în toate provinciile româneşti a aprins imaginația politică şi religioasă a mulțimilor, le-au arătat riscurile la care se expun în condițiile în care nu îşi duc viața în acord cu valorile religioase. Totodată, viața plină de virtuți a sfinților s-a contopit cu eroismul şi moralitatea liderilor militari şi politici în perspectiva judecății de Apoi. Finalitatea morală a faptei, prezentă atât în basmele populare cât şi în *Alexandria, Varlaam şi Ioasaf, Viețile Sfinților*, vizează fapta cea bună creatoare de memorie socială întrucât lasă loc de pomenire generațiilor următoare.

5.2. Imaginarul politic şi imaginarul artistic în istorie.

Putem oare pune semnul echivalenței între metoda şi tehnicile istoriei artelor şi literaturii şi cele ale istoriografiei propriu-zise? Ambele studiază domenii ale umanului şi interdependența lor va determina aceeaşi finalitate a rezultatelor, în perspectiva îmbogățirii lui.

Neohegelianismul, prin cel mai autorizat reprezentant al lui, Benedetto Croce, va situa diferența dintre istorie şi literatură în prelucrarea ştiințifică a faptelor, perceptibilă la nivelul structurilor epistemice:

"Dacă luăm o pagină de roman şi o comparăm cu o pagină de istorie, într-una şi în cealaltă se observă vocabule identice sau asemănătoare, imagini evocate asemănătoare, astfel încât nu ar părea să existe între ele deosebiri relevante. Dar în prima imaginile sunt aşezate şi se susţin de la sine în unitatea intuitivă care a dat forma unui ton particular al sentimentului, în timp ce în cea de-a doua sunt mişcate de un fir invizibil, gândit şi putând fi gândit, de la care şi nu de la intuiţie şi fantezie obţin coerenţă şi unitate".[14]

Asemănările se opresc însă la descoperirea unor structuri narative în interpretarea faptelor, când apropierea dintre proza istorică şi proza artistică era mult facilitată de narațiunea discursivă, retorică din romantism în virtutea căreia proza istorică a lui J. Michelet, N. Bălcescu, N. Iorga cu proza artistică a lui V. Hugo, au comune anumite procedee şi tehnici literare.

Dacă arta operează o descriere ideală a vieţii omului, printr-o alchimie specifică, "transformând viața empric într-un dinamism al formelor pure, istoria nu trece dincolo de realitatea empirică a lucrurilor şi evenimentelor şi modelează astfel această realitate, conferindu-i idealitatea amintirii".[15] În lumina istoriei, viața rămâne o mare dramă realistă, cu tensiunile şi conflictele ei, cu măreția, mizeria, speranțele şi iluziile ei. Privind acest spectacol în adâncul istoriei, în timp ce ne aflăm în lumea empirică a emoţiilor şi a pasiunilor, devenim conştienți de un sentiment interior de claritate şi de calm – sentimentul de luciditate şi de seninătate al cunoaşterii.

După cum arta nu este o imitație pură a naturii, nici istoria nu este o narațiune brută a faptelor din trecut. Istoria, ca şi poezia, este un organon al cunoaşterii de sine, un instrument indispensabil al cercetării universului şi naturii umane. Arta şi istoria sunt reprezentări sensibile ale faptelor şi în această situație ele apar într-o intimă osmoză în literatura de evocare. Dar în timp ce arta se bucură de o libertate neîngrădită în reconstrucțiile imaginative, istoria rămâne închisă în cadrul metodelor ştiințifice. Însă ceea ce deosebeşte tragediile şi dramele istorice, de exemplu, de evenimentele tragice ale istoriei este elementul semnificativ care le împrumută o formă şi contribuie la valoarea lor estetică. Evenimentele brute sunt cumplite sau sublime şi au un caracter indiferent în raport cu valorile. De îndată ce imaginația pune stăpânire pe ele pentru a le recrea, ele încetează să mai fie simpla reproducere a faptelor brute, integrându-se în elaborările estetice. Nu înseamnă însă că istoria şi ficțiunea se confundă, chiar dacă istoria, prin prelucrarea imaginativă a datelor, ne procură o plăcere estetică. Aceasta se naşte printr-un proces identic cu al plăcerii dintr-o situație tragică reconstituită prin arta dramatică. Având un caracter reflexiv, transcendent în raport cu el însuşi, plăcerea estetică oferită de o tragedie poate să aibă o funcție terapeutică, de catharsis, dar nu are prin nimic de-a face cu natura acestei plăceri în ea însăşi. Istoria, ca reprezentare a evenimentelor reale şi a

evenimentelor care nu ar fi trebuit să se producă, ar putea evoca aceleaşi idei emoţionale ca şi dramele şi tragediile.

Raportul ficţiune-adevăr în operele inspirate de evenimente istorice îşi pune şi el pecetea în configurarea formelor de evocare şi de fixare în memoria socială a imaginii liderilor politici. Deoarece în aşa-zisul "roman istoric clasic" din secolele XVII-XVIII este impropriu a se vorbi de o atare conştientizare a celor două entităţi în procesul evocării artistice. M-lle de Scudéry, La Calprenede, istorici precum Mézeray supuneau moravurile epocilor barbare sub deghizarea cea mai ridicolă. Caesar, Socrate, Alcibiade, Childeric "erau de o dispoziţie amoroasă şi de o agreabilă întreţinere printre dame"[16], nu expediau şi nu primeau decât bilete galante. Sub nume ilustre se ascundeau portrete contemporane de la curtea regelui Ludovic al XIV-lea. Chateaubriand, Voltaire şi Montesquieu prin sfera de inspiraţie exotică şi prin lărgirea perspectivelor spaţio-temporale şi a coordonatelor social-politice pregătesc apariţia unei noi categorii estetice a scrierilor istorice: culoarea locală.

Caracterul epistemologic al acestei fuziuni dintre artă şi ştiinţă, dintre istorie şi literatură, reprezintă una din cele mai delicate probleme ale esteticii. De fapt, este o imposibilitate realizarea unui personaj puternic, fără a avea ca model un tip reprezentativ sau excepţional. Descoperirea unor procedee specifice romanului istoric, precum libertatea de mişcare a marilor personalităţi, evocate prin crearea de personaje fictive aduse în prim-planul naraţiunii unde dobândesc viaţă ca toate personajele fictive, lasă nealterat prestigiul substanţei istorice. Nici sacrificarea unor date sau inventarea altora nu împietează asupra unei opere de inspiraţie istorică, dacă sensul argumentării spre adevărul istoric concordă intim cu sacrificarea sau cu inventarea unor astfel de detalii, dacă aceste personaje fictive se integrează organic în atmosfera timpului, întregind-o şi adâncind-o.

Stilul literar este mai curând o problemă de ton, de culoare şi de mişcare a naraţiunii, o problemă de simetrie a structurii, de concentrare a efortului de unitate arhitecturală şi armonie, de imaginaţie care inundă întregul. Deşi elementele formei artistice sunt tot atât de organice în compoziţia istorică şi în cea literară, există limite în ce priveşte capacitatea de invenţie a istoricului, dar nu şi în ce priveşte puterea lui de discernământ. Istoria nu este aplicarea unei viziuni estetice la un amalgam de fapte; pentru că dacă atât ponderea cât şi vitalitatea unei lucrări istorice depinde de calitatea viziunii, atunci calitatea viziunii de ce depinde dacă nu de sinteza detaliilor acumulate ştiinţific?

Într-un fel, istoricul este în primul rând interesat de recrearea trecutului. El este, într-un sens, un pictor şi cine ar putea nega lui Rembrandt, Goya, Longhi, Canaletto, Grigorescu, Aman, Delacroix un loc printre istorici? Sau un dramaturg şi cine ar putea nega lui Shakespeare, Hugo, Delavrancea titlul de istoric? Istoricul artist îşi utilizează talentul pentru a recrea ceea ce a fost odată realitate, pentru a activa imaginaţia spectatorului, pentru a-l face să vadă trecutul prin ochii săi. Ca şi

pictorul sau dramaturgul el caută să capteze şi să fixeze o scenă strălucitoare, să recreeze un tablou pitoresc. Istoricul savant nu se străduieşte să stimuleze imaginaţia cititorului, să speculeze latura pitorească, dramatică sau personală ci vrea să explice trecutul şi nu să-l recreeze.

Claritatea raportului dintre document şi ficţiune într-o operă de evocare istorică este interesantă în sine pentru explicarea funcţiei cognitive a Artei şi are o mare valoare probatorie prin lumina adusă în mereu proaspăta taină a plăsmuirii. Formele artistice ale evocării trebuie să ţină seama de exigenţele adevărului istoric deoarece, în caz contrar, şi-ar nega însăşi condiţia sa estetică şi ar cădea în categoria operelor propagandistice, anihilând conceptul de ştiinţă de la care a împrumutat substanţa. Autorul trebuie să facă un dublu efort: 1. să recomande lumii, prin intermediul lui mimesis şi lui poesis, un nou personaj şi o nouă lume, pornind de la realităţile trecute, păstrând datele importante ale adevărului ştiinţific, adică să facă concurenţă stării civile, fără ca să jeneze publicul prin abaterea de la ceea ce acesta ştie că s-a întâmplat aievea; 2. prin intermediul ficţiunii, adevărul ştiinţific să fie adaptat imaginaţiei creatoare, încorporându-se firesc în structura compoziţiei şi logicii faptelor.

Prin probitatea profesională a grămăticilor din cancelariile domneşti şi prin faptele concrete supuse justiţiei Divanului şi Domnului documentele sunt autentice cronici in nuce, intime ale politicii unei domnii. Dar nu numai atât. Ele sunt expresia pură a realităţii şi nu o elaborare generală, evenimenţială, retrospectivă a faptelor, însoţită inerent de o poziţie subiectivă. De aceea, romancierii istorici valoroşi, în interpretarea fenomenelor istorice, aveau să se îndepărteze de poziţia politică a cronicarilor, păstrând de la aceştia numai psihologia epocii în cadrul formal al gândirii medievale.

După cum recunoaşte un istoric profesionist: "Problema respectării realităţii istorice …nu se rezumă – aşa cum s-a făcut ades – la compararea concretului din literatura de evocare a trecutului cu exactitatea faptelor date la iveală de diversele categorii de izvoare istorice. Adevărul istoric e respectat chiar dacă faptele narate nu corespund întocmai celor istoriceşte reale, dar care ar fi putut fi sau s-ar fi putut întâmpla în felul impus de scriitor". [17]

Relaţia scriitorului faţă de imaginarul istoric este funcţie de poziţia faţă de realitatea social-politică a timpului său, în sensul că nici un fapt istoric nu apare ca fiind numai rezultanta pură a trecutului. Istoria, considerată ca spaţiu ce delimitează evenimentul şi conştiinţa existentului (ca negare a temporalităţii), reprezintă unitatea dintre evenimente, faptul istoric şi sensul istoric, în măsura în care conştiinţa poate trăi cu adevărat realitatea a ceea ce a existat înaintea ei; ea este locul de întâlnire a evenimentelor sau câmpul de desfăşurare a istoricităţii, spaţiul temporal care circumscrie prezenţa acestei triade epistemologice percepute de conştiinţă la nivelul reprezentărilor spaţio-temporale despre existenţă.

Legat astfel de conştiinţă şi de prezenţa evenimentului, centrul de greutate al istoriei se va deplasa întotdeauna, ca urmare a atracţie fizice universale, dinspre trecut spre prezent. Ea nu va fi ştiinţa despre un trecut în sine, eleatic, obiect de pură memorie. Căci acest trecut în sine nu ar putea fi decât locul evenimentelor absolute; or, legătura dintre conştiinţa istoricităţii devenirii ia naştere tocmai din relativizarea acestui trecut în sine, prin apropieri succesive faţă de evenimentul evocat.

Aşadar, nu va exista eveniment trecut decât raportat la prezentul conştiinţei, şi nu la momentul punctiform şi fără relief care marchează prezentul unui timp liniar. Prezentul devine mai dens prin conştiinţa istoricităţii şi prin evenimentul ce ni se impune prin prezenţa sa, fie prezenţa cotidiană, fie prezenţa unui trecut reluat mereu de către conştiinţă: în acest ultim caz evenimentul trecut păstreză în prezent o putere de iradiere şi de organizare permanentă care determină conştiinţa să-l recunoască în continuare şi să-l trăiască drept eveniment. Tot ceea ce omul poate retrăi din trecutul său ca un adevărat eveniment, tot ceea ce va fi în măsură să reia, să-şi re-prezinte constituie istoria sa şi realitatea istoriei. Această istorie, fără a fi o realitate substanţială, transcendentală omului, va avea totuşi exact atâta "realitate" obiectivă ca şi evenimentul al cărui caracter esenţial este de a irupe în conştiinţă. Căci a marca referinţa reciprocă la eveniment şi la conştiinţă nu implică deloc pentru eveniment o nouă resorbţie: în conştiinţă de această dată. Ca şi fenomenul lui Kant evenimentul şi istoria păstrează întreaga lor realitate, deşi ele nu sunt realitate în sine.

Forţa organizatoare şi unificatoare în studiul istoriei rezidă în evenimentul însuşi şi nu într-o pretinsă raţiune a Istoriei. Evenimentul cel mai real este acela care se impune cel mai mult conştiinţei ca un centru organizator al devenirii istorice. Forţa sa de irupţie în conştiinţă înseamnă însăşi importanţa sa pentru istorie care îi conferă o semnificaţie. Într-adevăr, evenimentele reprezintă realitatea istoriei, ele îi oferă raţionalitate şi sens. Semnificaţia istoriei nu se găseşte în afara evenimentelor şi dacă istoria are un sens acesta este pentru că unul sau mai multe evenimente centrale permit istoricului să desprindă o legitate a lor, pe baza unei ipoteze ştiinţifice şi să le dea astfel un sens.

Faptul istoric poate fi explicat raţional. El are un sens, deoarece înainte de a fi recunoscut de noi, el a suferit influenţa oamenilor din trecut. Dar, întrucât nu există decât istorie raţională, sensul faptelor nu există înainte de a se realiza în evenimente şi nici deasupra lor. Dimpotrivă, istoria a apărut şi s-a ordonat pentru că evenimentele sunt prin esenţa lor purtătoare şi dătătoare de sens, pentru conştiinţa generaţiilor viitoare.

Dacă, în general, istoria capătă pentru noi o semnificaţie unică, este pentru că realitatea centrală recunoscută ca eveniment o domină şi o polarizează, fie că este vorba de domnia lui Cuza-Vodă, de victoria de la Podu-Înalt sau de bătălia de la Călugăreni. Dacă, în schimb, sensul unui eveniment istoric îşi păstrează valoarea de şoc pentru conştiinţă el va fi mereu reluat pentru că el va imprima noilor evenimente

şi prezentului o forță organizatoare nouă, un sens reînnoitor, o influență. Astfel se întâmplă ca evenimentul polarizator al conştiinței să rămână acelaşi de-a lungul secolelor; el se relevă purtătorul şi dătătorul de sens inepuizabil: noile evenimente ale prezentului îi vor trimite apeluri cărora le va răspunde totdeauna prin noi semnificații. Acestea vor fi neîncetat reinterpretate sau reconfirmate, mereu reluate, ca şi evenimentul ce le polarizează.

Timpul istoric se va transforma în timp psihologic cu nucleuri dense, cu un centru sau centre: acestea vor fi tocmai evenimentele cruciale din care iradiază sensul în toate direcțiile, atât către trecut cât şi spre viitor, prin care se explică continua retroacțiune a prezentului față de trecut şi anticiparea profetică. Istoria socială este locul acestor sensuri întretăiate (interferența lor determină relativa lor contingență) care nu se unifică automat într-un sens global definitiv.

Istoria apare astfel ca mişcare dialectică între eveniment şi istoricitate umană şi ca dialog al evenimentelor între ele, fondând realitatea evenimentelor şi istoricității şi prin aceasta determinând fundamentul şi sensurile evoluției istorice.

Dacă procesul gnoseologic al evocării ține de datele de mai sus, interpretarea personală a evenimentelor plăteşte şi ea un tribut situației contemporane scriitorului sau istoricului. Ambii caută în continuitatea evenimentelor descoperirea unor structuri antropologice ale imaginarului, ale constituirii lui. În special artistul caută să perceapă, în generalitatea ei această legitate prin care să lege trecutul de prezent, pentru a materializa în imaginea artistică dimensiunile lumilor trecute. Există o acțiune reciprocă între substanța realităților evocate şi lumea contemporană în care trăieşte şi simte artistul, inspirația fecundându-le deopotrivă. Pentru că romanul istoric, variantă a romanului social, nu poate evolua şi construi decât în strânsă legătură cu ceea ce autorul simte şi aspiră în lumea lui, în idealurile ei, ceva din aceste convulsii se vor fi cristalizat în întoarcerea spre lumea ideală a unui trecut reprezentativ. Procesul psihologic al reproducerii imaginarului social se explică prin faptul că trecutul nu este un trecut pitoresc, mort în sine, ci trăieşte în perspectiva istorică, a evoluției de la individual la nevoile şi aspirațiile colectivității, într-un spațiu înțeles ca antropologie culturală, creatoare de istorie. Identitatea structurilor compoziționale şi a procedeelor artistice din romanul social şi istoric uşurează sinteza în operă a proceselor petrecute în timp. Astfel se explică fundalul fabulos al "vârstei de aur", ca fundament concret al imaginarului. Pentru a putea evoca persnaje şi lumi demult dispărute, modelul teoretic sustras oricărei determinări prezidează ca hotar temporal la constituirea istoricității. O încercare de reconstituire a protoistoriei, pe baza unor procese de identitate cognitivă, în cadrul noosferei umane, se loveşte tocmai de vidul antropologic. În lipsa unor mărturii viabile, ipotezele cu privire la ființare sunt private de conținutul lor concret-uman care conferă un sens viu existenței. Este cazul romanelor *Iosif şi frații săi* al lui Thomas

Mann şi *Salammbo* al lui Flaubert, unde metoda arheologică nu reuşeşte reconstituirea sensibilă din datele deduse pe cale ipotetică.

Contradicția dintre concepția teoretică a istoriei şi imaginarul evenimentelor şi proceselor istorice a dus la efortul de a oferi o explicație rațională valorii istorice a evenimentului, de a-i sacrifica contingența pentru a-l absorbi în atemporalitatea ființării unui popor. Vizând permanențele din viziunea despre existență, această contradicție validează încă o dată contradicția din istoria culturii europene dintre filozofia greacă păgână şi creştinism. Filozofia greacă, anistorică în esență, preocupată să descopere ordinea rațională şi armonia lumii, s-a ciocnit de eveniment şi a încercat să-i anuleze valoarea istorică. Odată cu apariția creştinismului, eternitatea nu mai deține monopolul asupra istoriei, pentru că sensul istoric însuşi s-a încarnat într-o istorie ce va deveni reală de-acum înainte (istoria mântuirii oamenilor prin coborârea Fiului lui Dumnezeu). De-abia în secolul Luminilor filozofia istoriei va încerca să reconcilieze contingentul istoric şi rațiunea eternă. Ea nu va anula evenimentele într-o eternitate atemporală ci, descoperindu-le substanța, le va reabsorbi în unitatea ipostaziată a unei istorii totalizatoare pe care o va invoca pentru justificarea faptelor umane. Or, aceeaşi apercepție ciclică prezidează percepția timpului în cultura română, făcând din miturile păgâne şi creştine principiile teoretice configuratoare ale unui timp integrator, numit Istorie națională.

Însăşi gnoseologia marxistă, bazată pe determinismul socio-econoimc, consideră cunoaşterea trecutului şi a viitorului depinzând de "exacta înțelegere a prezentului".[18] Marx situează în interiorul gândirii momentul antiistoric: "Oamenii îşi făuresc ei înşişi istoria dar şi-o făuresc nu după bunul lor plac şi în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări date şi moştenite din trecut. Tradițiile tuturor generațiilor moarte apasă ca un coşmar asupra minții celor vii".[19] Deschizând o breşă în gândirea istorică, Marx şi Engels se vor opune tendințelor menite să mențină o separare absolută sau o antinomie între natură şi istorie şi deci între modalitățile respective ale cunoaşterii lor. Ambele aparțin mai curând aceleiaşi lumi a cărei unitate cognitivă se bazează pe practică: "atâta timp cât există oameni, istoria naturii şi istoria oamenilor se condiționează reciproc".[20] Lui Feuerbach, Marx şi Engels îi reproşează "că lumea sensibilă (…) nu este un lucru dat imediat de eternitate, mereu egal în sine însuşi, ci produsul istoric (…), rezultatul activității unei întregi serii de generații dintre care fiecare s-a sprijinit pe spatele precedentei".[21]

Încercând să stabilim un cadru de abordare pentru definirea esteticii de evocare, ne vom referi la primele jaloane schițate de G. Ibrăileanu în această privință în 1906. Criticul se întreba el însuşi asupra posibilității de ființare autonomă a unui gen literar cu pretenții gnoseologice atât de dificil de armonizat ca romanul istoric:

"…Iar întrebuințarea trecutului – cu pretenția de a reda viața din trecut – o socot ca o greşală artistică, pentru că trecutul nu-l poate reda nimeni!…Ori pui în trecut viața de azi, şi utilizarea trecutului n-are nici un rost – şi opera e hibridă, ori te

fereşti de viaţa de azi şi-ţi închipieşti că redai viaţa de atunci – pe care n-o redai că n-o cunoşti – ci creezi astfel o viaţă convenţională, neadevărată”. [22]

Dacă din punctul de vedere al cunoaşterii istorice concluziile criticului sunt pesimiste în ce priveşte statutul existenţial al romanului istoric, această limită poate fi depăşită prin cunoaşterea poetică: “Cel mult, trecutul poate servi ca un fel de simbol pentru discutarea unor probleme când vrei să te fereşti de pamflet (cum face Anatole France) sau ca un decor poetic când intenţia scriitorului este să dea mai mult “poezie” decât viaţă adevărată, când vrea să facă ceea ce se cheamă “poezie în proză…”. Şi, în adevăr, ceea ce salvează bucăţile epice cu subiect din trecut ale d-lui Sadoveanu e atmosfera de “poezie” care pluteşte asupra lor…”.[23]

G. Ibrăileanu are meritul de a fi încercat o reconciliere între a reda cât mai fidel caracterul inepuizabil al trecutului şi maniera artistică cât mai adecvată a acestei redări:

1. Autorul să aleagă, pentru opera sa, ceea ce este etern şi universal omenesc, cum sunt sentimentele mari, primare: ura, iubirea, gelozia etc.
2. Artistul va trebui să zugrăvească sentimentele mai ales prin acţiune, nu prin analiza lor, căci acţiunea e mai asemănătoare decât mobilele psihologice, care o determină: doi îndrăgostiţi urmăresc cu aceeaşi energie înlăturarea piedicilor ce se pun iubirii lor, dar felul sentimentelor elementare din care se alcătuieşte acea iubire, ideile care, ca în orişice pasiune, intră în acea iubire – acestea se vor deosebi colosal în sufletele a doi tineri, unul de la 1500 şi altul de la 1900!…”.[24]

Se observă uşor predilecţia şi orientarea criticului de la “Viaţa Românească” spre o formulă epică cuprinzătoare precum şi concepţia sa după care libertatea invenţiei nu trebuie să depăşească imitarea realităţii. Admiraţia constantă faţă de opera lui Tolstoi provine şi din modalitatea în care acesta a reuşit să îmbine tehnica narativă a romanului modern cu cerinţele gnoseologice ale romanului istoric.

Conceptele literaturii de evocare: spaţiul, timpul, memoria afectivă, amintirea, depărtarea cu corolarele ei: drumul şi zarea creatoare de orizont duc la realizarea categoriei centrale: perspectiva devenirii. Orizontul produce asupra spiritului o puternică forţă de sugestie, simbolizând aspiraţiile noastre cele mai profund estetice – în contradicţie cu mediul înconjurător empiric.

Înainte de toate, imaginarul politic este o proiecţie a socialului, un sentiment intens al participării la tainele adânci ale vieţii, la pulsaţia ei grandioasă. Or, nimic nu este mai misterios şi în acelaşi timp mai masiv în opera de evocare decât timpul. El nu este numai idee şi imagine ci şi esenţa fiinţei noastre încorporată în devenirea universală. Dintre toate senzaţiile timpului, paramnezia este sentimentul unei mari intensităţi a memoriei afective care combină convingerea de a fi fost martor sau autor al unui eveniment cu certitudinea contradictorie de a nu fi fost niciodată prezent la faţa locului. Efectul paramneziei cauzează o emoţie intensă care pare să constea în perceperea unei schimbări bruşte în poziţia relativă a trecutului şi a

prezentului, ca şi cum cele două dimensiuni ale timpului, de obicei separate în reprezentările noastre, s-ar vedea dintr-o dată simultane fără a pierde, totuşi, nimic din calitatea lor proprie. Resurecția imaginilor sensibile propriu-zise despre timp este invariabil asociată cu un fenomen mnemonic de un tip diferit, dar complementar: memoria emoțiilor sau amintirea afectivă.

În operele de evocare, un lanț de cenestezii şi sinestezii îmbină până la organic sentimentul trecutului şi al naturii prin intermediul unor stări sufleteşti. Fiecare spațiu, cu componentele sale calitative, sacrale, "este şi el, în mare parte, produsul unui timp care a lucrat într-însul". Implicând ideea ontologică de geneză, factorul temporal poate fi acum mutat în perspectiva trecutului şi sub formă de noi spații, ca urmare a raportului trecut-prezent în cunoaşterea realității: "Iar acel timp întipăreşte concomitent în noul spațiu amintiri de demult care leagă trecutul cu prezentul unei determinări spațiale date".[25]

Examinarea coordonatelor universului artistic spațiu-timp şi memorie afectivă ne relevă trecerea de la prezentul-situației la un timp integrator al totalității numită cultură națională. Timpul, raportat de către Povestitor la momentul prezentului, devine istorie. Spațiul se extinde şi el ca viziune tridimensională a mişcării grandioase a materiei surprinsă într-o pulsație cosmică. Nu este vorba de o extindere în sens newtonian, ci einsteinian, de o amplificare în adâncime a semnificațiilor unor viziuni mitice care depăşeşte granițele evocării propriu-zise. Inspirația istorică poate cuprinde țări şi continente îndepărtate, civilizații şi culturi de pe alte meridiane demult dispărute. La prima vedere ele par disparate, fără nici o legătură cu subiectul evocat; or, ceea ce le uneşte este tocmai încorporarea lor afectivă la un model al lumii şi al vieții pe baza diferitelor moduri specifice de a percepe timpul şi schimbarea în destinele lor.

Reprezentările timpului în cultura română sunt componente esențiale ale conştiinței sociale a cărei structură reflectă evoluția societății, a grupurilor şi a culturii contemporane lor. Având o conştiință arhaică, în mentalitatea lor, timpul era saturat de valoare afectivă; el putea fi bun sau rău; favorabil anumitor forme de activitate şi nefast altora; cel al sărbătoririi, al sacrificiului, al inhibiției. Conştiința omului primitiv era subordonată schimbărilor periodice ale anotimpurilor. Ritmul vieții sociale depindea de alternanța anotimpurilor şi a ciclurilor de producție care îi sunt adaptate. Existența nu era divizată prin spiritul analitic în categorii distincte, private de conținutul lor concret. Timpul şi spațiul erau date nu în afara experienței sau înaintea acesteia, ci în mod unic în însăşi experiența concretă, formând elemente care o constituiau într-un tot inseparabil.

Pornind de la această percepție globalizatoare a timpului, Mircea Eliade avea să explice comprehensiunea mitică a lumii şi a vieții în culturile vechi, plecând de la transcenderea apriorică a segmentării timpului în reprezentările spațio-temporale. Astfel, în conceptul de timp mitologic, timpul este trăit în acelaşi fel ca spațiul, iar

prezentul nu este separat de blocul temporal format din trecut şi din viitor. Trecutul nu încetează să existe în prezent. Pe această reprezentare se bazează cultul strămoşilor în toate arhetipurile care se reînnoiesc de atunci încoace, ale realizării mitului şi riturilor în perioadele de sărbătoare. Astfel, viitorul participă şi la prezent, de unde prezicerile, divinarea, visurile profetice şi, de asemenea, credința în destin. Destinul este irevocabil deoarece ceea ce trebuia deja să se îndeplinească era deja un fapt. Ca urmare, interpretarea lumii naturale şi, de asemenea, a lumii sociale după categoriile mitice presupunea credința în "eterna reîntoarcere". Actele umane repetau faptele petrecute altădată de către zei şi eroi.[26] Tendința de a opri timpul care se scurge, printr-o reîntoarcere la un prototip mitic, nu a fost decât o pulsiune inconştientă de a depăşi izolarea existenței individuale. Cu mitul regenerării timpului, cultura arhaică oferea omului posibilitatea de a învinge sentimentul de efemeritate şi unicitate al vieții. Neseparându-se nici în idei, nici în comportament de comunitatea tradițională, omul avea senzația că învinge moartea biologică. De aici, sentimentul plenar al sănătății țăranului scutit de întrebările metafizice asupra existenței şi supunerea lui necondiționată în fața celor trecătoare ca la ceva firesc. Imaginea "vârstei de aur" se bazează tocmai pe percepția imuabilă a esențelor, în spatele curgerii timpului.

Schițele şi nuvelele istorice amintesc de specificul creativității populare. Acțiunea este redusă la o schemă sumară, menită doar să servească de cadru fabulației simplificate la extrem. Puterea de evocare declanşează fiorul sugestiei, dar nu printr-o tehnică simbolistică a corespondențelor obiectuale, ci printr-o corespondență muzicală: stări sufleteşti – stări naturale. Amintiri fugare din trecutul îndepărtat sau apropiat sunt substanța transpusă în gama naturală a fenomenelor. O amintire cauzată de o stare naturală, îndeobşte tristă, serveşte ca punct de plecare narațiunii.

Impresionismul audio-vizual al senzațiilor care emană din capacitatea picturală şi muzicală a frazei de a însufleți tablourile de natură sugerează mobilurile psihice ale omului în asociație cu fenomenele naturii. Descrierile servesc de cadru pentru a evidenția dimensiunea trăirii personajelor, pe bază de acumulări a senzațiilor.

Fuziunea atât de specifică a raportului spațio-temporal cu perspectiva devenirii presupune o anumită stare de spirit pentru perceperea fenomenologică a transformărilor vizuale şi afective: "cum intrase pe pământul Moldovei, deodată bătut de nelinişte, se simțise luat ca de un şuvoi…viitorul se lega dintr-o dată cu trecutul: cu toate simțurile ațâțate ca într-un nimb, i se părea că aleargă învăluit de dragostea crescută atunci cu depărtarea, crescută şi-acum cu apropierea".[27] Este necesară o anumită poziționare pentru receptarea dinamicii spațiale: "Întors puțin în şa, privea neclintit pe drumul lung al Dorohoiului. Un călăreț singuratic venea la

umblet întins, foarte repede, dintr-acolo. Creştea în pânză de praf, în rumeneala asfinţitului…”.[28]

O altă tehnică a creării perspectivei ar fi sustragerea atenţiei din câmpul vizual al reprezentărilor prezente şi orientarea ei spre trecut, datorită unor impulsuri afective ce-i determină regresia. În momentul când la orizont se zăresc calul şi călăreţul, personajul dominat de amintirile întoarcerii în ţară şi le plasează în aşteptare de veşti asupra singurelor obiecte care-i reţin şi-i subjugă atenţia: “…iar călăreţul pe cal pag parcă venea spre noi de demult şi de pe depărtatele tărâmuri şi câmpurile erau goale şi drumurile pustii în patru zări”.[29] Prin toamnă, întinderile pustiite, tristeţea, nostalgia naturii contribuie şi ele la păstrarea în câmpul atenţiei numai a acelui sentiment din trecut. Sentimentul general de jale, de mâhnire, ca urmare a bejeniei, este redat sugestiv prin cântecul de jale al buciumului care creează o infuzie lirică cu rezonanţă amplă în tristeţea naturii, iar liniştea din amurg dă impresia melancolică a trecutului, şi trecutul dă impresia, tot melancolică, a întinderilor îndepărtate.

Ceea ce uneşte timpul fizic de timpul istoric este o sensibilitate specială a scriitorului de a se transporta prin ipoteze într-un alt prezent; epoca pe care o evocă este considerată de el prezentul – referirilor (epoca lui Ştefan cel Mare), centrul perspectivei temporale. Există un viitor al acestui prezent compus din stările sufleteşti ale oamenilor de atunci şi nu din ceea ce noi ştim că li s-a întâmplat ca evenimente exterioare. Însă există şi un trecut al acestui prezent compus din amintirile oamenilor de altădată despre alte epoci şi oameni şi nu din evenimentele reţinute de retina timpului despre trecutul lor: “De la adormirea bătrânului Ştefan-Voievod, părintele Moldovei, trecuseră şaptezeci şi doi de ani. Urgii felurite se abătuseră asupra ţării: foametea şi ciuma se dovedeau tot aşa de cumplite cât şi războaiele pentru stăpânirea ţării. Ca şi cu un veac mai înainte se perindaseră feciori legiuiţi ori copii din flori ai Domniei”…(*Nicoară Potcoavă*). Aşadar, trecutul devine suport concret trecutului, una din etapele intermediare ale coborârii în timp. Or, acest transfer într-un alt prezent, care aparţine subiectivităţii scriitorului, nu este altceva decât o imaginaţie vizionară, când un alt prezent va fi înfăţişat din nou, readus din străfundurile istoriei, din alte vremuri. Este o *qualité maitresse*, posedarea capacităţii de apropiere a trecutului istoric, “redând în acelaşi timp distanţa istorică, mai mult, constituind în sufletul cititorului conştiinţa unei distanţări, de profunzime în timp”.[30]

În ultimă instanţă, scriitorul vrea să explice şi să facă înţeles fenomenul uman în diaspora lui în spaţiu şi timp. Trecutul de care ne-am îndepărtat este trecutul uman. Distanţa în timp poate fi micşorată graţie metodelor din ştiinţele antropologice. Caracterul uman inepuizabil al trecutului impune însă sarcina cunoaşterii lui integrale prin modalităţi specifice artei. “Trecutul, anticipat printr-un efort de simpatie, este mai mult decât un simplu transfer imaginar într-un alt prezent, este un transfer ipotetic într-o altă viaţă a omului”.[31] Această simpatie atrage

imaginația scriitorului printr-o afinitate electivă față de lumea evocată. Momentul în care statutul gnoseologic şi axiologic al romanului istoric capătă un contur relevant este atunci când, în ciuda distanțării în timp, evocarea atât de specifică face să apară sistemul de valori al vieții oamenilor de altădată. Această evocare a valorilor, care în cele din urmă rămâne o posibilitate de cunoaştere a oamenilor accesibilă nouă, a ceea ce au simțit şi gândit ei, nu este posibilă fără ca scriitorul să nu fie interesat vital de aceste valori şi să nu aibă față de ele o profundă afinitate.[32] Nu că scriitorul ar trebui să împărtăşească a priori idealurile eroilor săi, pentru că atunci arta lui nu ar mai fi reflectarea unui proces de cunoaştere, ci viață romanțată. El a trebuit să admită în mod ipotetic idealurile lor, ceea ce a constituit o premisă a înțelegerii acestei problematici. Această necesitate gnoseologică de transfer în timp într-o altă subiectivitate adaptată ca centru al perspectivei se datorează şi situației speciale a scriitorului. Aparținând aceleiaşi culturi în care trecutul este acela al epocii contemporane lui dar şi în care oamenii din trecut fac parte din aceeaşi noosferă, romanul istoric reprezintă una din formele culturale în care oamenii repetă apartenența lor la aceeaşi cultură, umanitate şi specific național. Fiind o comunicare între conştiințe, animat în aceeaşi măsură de o voință a înțelegerii şi a cunoaşterii, în romanul istoric scriitorul se întâlnea cu strămoşii săi încă dârji, înarmat cu experiența sa umană proprie.

Evocărilor istorice le este caracteristică o viziune bipolară: o funcționalitate tehnică, bazată pe preponderența acțiunii, a aventurii, a grupului de trei ca în romanele lui AL. Dumas sau ca în basme; şi o viziune unică a trecutului integral, intuit în direcțiile sale esențiale în care aventura grupului este funcție de comandamentele etico-sociale ale comunității şi culturii respective.

Când eroul unei narațiuni istorice trece printr-o situație în care se pune problema supraviețuirii sale, atunci înțelegem "logica situației", fără să mai fie nevoie să mai presupunem vreo informație despre mediul lui social specific, despre convențiile culturale în cadrul cărora acționează. Însă aceste constrângeri naturale explică numai o parte din schema morfologică a acțiunii: necesitatea de a apăra onoarea unei femei, viața stăpânului său etc. Necesitățile naturale constituie, de asemenea, părți componente în cadrul multor premise culturale, fără să dicteze însă forma lor specifică. Natura a decretat că omul trebuie că iubească, iar cultura, în ce manieră.

Activitățile profesionale, familiale, politice ale eroului din romanul de aventuri sunt determinate de convenții şi ghidate de scopuri care nu derivă din necesitățile biologice comune. Desigur, aceste necesități impun anumite limite genului de relații pe care le poate cunoaşte o societate, însă ele nu determină forma lor specifică. Relația dintre o acțiune şi consecințele ei nu este dictată de natură, ci mai degrabă constituie consecința unei structuri social-culturale date. Într-un anumit fel, o structură social-culturală dată asigură ca fluxul consecințelor să se desfăşoare

în cadrul unui tipar prestabilit (previzibil pentru un mediu social tradițional). Convențiile sunt atât de puternic înrădăcinate în conştiința membrilor unei societăți bazate pe tradiție, încât în practică ele au devenit mai coercitive decât necesitățile naturale. Omul de onoare insultat "trebuie" să-şi provoace la duel adversarul, credinciosul "trebuie" să îngenuncheze în fața Domnului său. Nu este mai puțin adevărat că în societatea occidentală medievală din epoca lui Ludovic al XIV-lea şi înaintea lui, eroii lui Al. Dumas şi H. Sienckiewicz nu erau atât de mult înrobiți normelor şi convențiilor existente în societățile lor. În acelşi timp, aceste norme şi convenții aveau, în general, un caracter artificial, nefiind pe deplin determinate în practica lor, fapt care oferea suficiente posibilități de opoziție sau de variație a comportamentului. Procesul de asimilare a lor nu avea întotdeauna un caracter omogen prin prisma obligațiilor pe care le impunea, iar eficacitatea încetățenirii acestor norme şi convenții varia considerabil. Diferitele forme de constrângere sau de cvasiconstrângere, bazate pe convenții care delimitează conduita umană, au un caracter diferit în societatea tradițională: instituțiile din preajma unui individ îi limitează opțiunile. Unele opțiuni sunt bazate pe o mare varietate de sancțiuni sociale: pedepse, eliminarea din grup, pierderea încrederii şi a poziției pe care o deținea individul respectiv. Însă cum majoritatea acțiunilor implică efectuarea unor schimbări care necesită cooperarea altora, acțiune care depăşeşte puterile fizice ale agentului, atragerea cooperării necesare impune ca acțiunea care urmează să se desfăşoare să fie recunoscută şi aprobată în cadrul instituțional local. Majoritatea "acțiunilor" poate fi întreprinsă numai dacă a căpătat pe plan local un caracter de necesitate. Desigur, pot apărea şi unele aventuri inedite, impuse de logica momentului, înainte ca ea să fi căpătat recunoaşterea şi confirmarea socială. Aceasta este forma cea mai interesantă de acțiune eroică când regulile colectivității care limitează posibilele mişcări individuale ale comportamentului sunt încălcate. Încălcarea convenției pare să confirme regula dacă acțiunea este dusă la bun sfârşit. Acest joc dialectic universal-particular, pare să salveze romanul de aventuri sadovenian de artificial şi pastişă prin încadrarea lui, tipologic vorbind, în sfera realului, prin similitudinile structurale ale comportamentului individual în astfel de situații cu regulile normative sociale recunoscute. Nimic nu ne îndreptățeşte la decuparea artificială a aventurilor Jderilor din contextul organic al epopeii pentru a putea găsi argumentele necesare definirii şi afirmării lor ca romane de aventuri. În afară de schemele morfologice exterioare, comune tipurilor de acțiune la cei doi romancieri, Al. Dumas şi Mihail Sadoveanu, ca de altfel şi basmului european, semnificația istorică a simbolurilor culturale şi amprenta puternic naturistă a culturii româneşti conferă acțiunii şi aventurii din romanul istoric sadovenian o specificitate *sui-generis*. Oricât de eroice, de palpitante şi de pline de neprevăzut ar fi aventurile Jderilor, ele nu ies din cadrul realului, pentru că sunt concepute la scara posibilului, ele derivând din idealul eroic al unei întregi colectivități. Intriga virilă sau

romanțioasă, aventura sunt purificate prin problematica socială gravă şi dimensionate de destinul tragic în care acestea sunt implicate. Iar timpul şi destinul individual al eroilor sunt încorporate în destinul şi timpul comunității căreia ei trebuie să se supună.

Un paralelism între *Frații Jderi* şi *Cei trei muşchetari* ar releva inadvertențele de fond în ce priveşte principiul identității, necesar pentru definirea statutului estetic al romanului de aventuri. Acțiunea dinamică din romanul lui Dumas este îmbibată, pentru a menține ritmul palpitant al aventurii, cu acțiuni neverosimile, gratuite în sine, ele decurgând mai mult din principiile cavalereşti cum ar fi exacerbarea artificioasă a conceptelor individuale de demnitate, onoare şi iubire. Aventurile amoroase şi protejarea femeii iubite au ca principiu etalarea orgoliului individual. Cu reminiscențe din romanul cavaleresc medieval, eroii dumasieni pun mai presus cultul onoarei cavalereşti de la curtea regelui Ludovic al XIII-lea decât slujirea Franței. Contele de Rochefort, omul de încredere al cardinalului Richelieu şi Milady Winter, spioana acestuia, se deosebesc prin trăsături individuale care reprezintă stigmatul profesiunii lor: cicatricea şefului gărzilor cardinalului şi sigiliul sclaviei de pe umărul lui Milady. Deşi deosebiți fizic, unitatea internă a clanului lui Manole Păr Negru are la bază o puternică coeziune spirituală, în prelungirea stadiului naturist comun, marcat prin pata de culoarea jivinei de sub ochiul stâng.[33] Principiile Jderilor sunt eficiența şi colectivismul acțiunilor, puse la baza unui ideal: salvarea unei fete de boier răpite şi dragi, salvarea unui frate ajuns la primejdie, a vieții coconului domnesc etc. subsumate idealului suprem: iubirea de patrie. Este firesc ca în asemenea condiții fişa lor biografică să difere vizibil față de eroii lui Dumas, de altfel cu o fizionomie spirituală destul de palidă. Asemănările şi deosebirile pot fi multiplicate.

Reînvierea trecutului la un nivel artistic superior va fi funcție şi de capacitatea gnoseologică a limbajului de a descifra semnele realului. Intuind viziunea spațio-temporală despre lume a poporului român şi fiorii germinativi ai transcendentului din creația populară orală, autorul avea să încorporeze aceste date primordiale în structura viziunii şi sensibilității sale artistice şi să opună prin formula stilistică a ethosului, a liricului şi a mitului o variantă posibilă de existență ideală.

Prin tehnica şi psihologia evocării faptele şi personalitățile istorice impresionează mai puternic. Acesta este şi clişeul formelor populare de evocare. Lipsa de determinare spațio-temporală permite autorului să coboare totul într-o vreme mitică şi să devină contemporan cu personajele sale. În felul acesta, epoca de aur cu oameni tari şi cu încleştări dramatice garantată de seriozitatea tradiției conferă o veridicitate maximă evenimentelor evocate.

Abordarea trecutului din unghiul psihologic al amintirii afective este funcție de atitudinea critică a autorului față de epoca avută în vedere. Văzând în trecut măsura-etalon nemărturisită, dar continuu conştientă a prezentului, patosul istoric

atinge dimensiuni solemne. Memoria afectivă percepe estetic obiectul evocării direct proporţional cu distanţa depărtării în timp. Perceperea vieţii din cadrul unor civilizaţii sau culturi demult dispărute (Robert Greaves, Th. Mann, G. Flaubert) oferă mai multe şanse de reuşită genului decât încercarea de a cuprinde în ficţiune un eveniment recent, marcat sever de limitele unei documentaţii precise şi abundente. Urmele fizice, prezente încă, ale obiectelor şi faptelor rămase împiedică realizarea ficţiunii şi suportul creator al imaginaţiei. Apropierea evenimentelor de epoca noastră nu permite amintirii funcţia de modelare sensibilă a materialului. Materialul documentar nesistematizat, informaţia adesea contradictorie, amintirile încă proaspete despre evenimentul respectiv se suprapun adesea în plăsmuirea evocării, îi întunecă perspectivele sau îi ordonează substanţa formală în modalităţile tehnice ale romanului realist contemporan ca în cunoscuta trilogie a lui John Dos Passos. Dimensiunea şi importanţa evenimentului reconstituit, perenitatea şi valabilitatea lui, prezintă o doză considerabilă de potenţialitate pentru un amplu şi durabil ecou al reînvierii lui palpabile în conştiinţa cititorilor.

Transpunerea subiectivă a trecutului în prezent, între aceste segmente temporale nemaiexistând nici o deosebire generată de depărtare, nu s-ar putea pe deplin realiza fără ajutorul culorii locale. Subiectivitatea emoţiei apropie obiectul evocării de timpul evocatorului şi permite descrierea ca pe ceva văzut acum, cu o reliefare a detaliilor şi a mişcării. Deschiderea spre universalitate a evocării permite o abordare antropologică generală, totul părând a răsări dintr-un trecut uman prezent mereu lângă noi. Evocarea pe viu a imaginii trecutului este facilitată de simpatia cu valorile acestuia, pe baza similitudinii structurale dintre evocarea propriu-zisă şi rezervorul de imagini acumulat din universul rural în care a trăit scriitorul sau pictorul. Este vorba de îmbinarea evocării de tip viu a imaginilor obţinute prin reprezentări figurale cu imaginea unui univers construit real, ceea ce duce la concomitenţa a două axe: retrospectivă, pe baza amintirilor şi prospectivă, pe baza experienţei scriitorului în domeniul său preferat: istoria. Preocupaţi să schiţăm procesul cunoaşterii istorice am amânat să evidenţiem concretizarea în câmp artistic a acestui mecanism ideologic şi, mai ales, să-i subliniem întruparea şi, implicit, valoarea lui artistică.

Întrebuinţarea de câteva ori a conceptului "vârstă de aur" în spaţiul acestei lucrări pare să trimită prin sensurile sale constatative la o denaturare a poziţiei scriitorului faţă de istorie. În realitate, ca şi la Eminescu, "vârsta de aur" nu are un suport istoric concret, ea fiind un proiect imaginar al umanului în zona idealităţii pure.[34] Căci altfel cum s-ar explica viziunea tragică asupra existenţei în spaţiul atât de palpabil al epocilor istorice succesive? Statuarea unei asemenea imagini sociale ideale, necesare dimensiunii mitice a istoriei, se realizează prin corespondenţa timpurilor în imaginarul social. Gândirea ştiinţifică operează mai mult prin intuiţie şi

deducție, în timp ce imaginația artistului se deplasează de la concretul perceptiv la abstractul sensibil, operând cu predilecție prin analogie şi transpoziție.

Imaginarul artistic construieşte o lume a mitului în care punerea în corespondență, dincolo de aparență, a unui tot coerent, face foarte relativă granița dintre posibil şi imposibil, dintre real şi ireal. Având ca ax generator interacțiunea dintre dinamica afectivă şi conținutul imaginat, fantezia artistului va realiza maximum de identificări posibile între obiecte şi evenimente, stări sufleteşti, pe baza unor analogii ce se pot situa la trei niveluri: afectiv, reprezentativ şi figural.

În metafora de evocare există o dublă focalizare a celor două categorii estetice pe axa longitudinală a perspectivei. Amintirea nu ia naştere decât în contact cu senzația de depărtare: orizont; apus; răsărit; de departe; din zare; de dincolo. Reperele existențiale sunt transfigurate prin cenestezie în impulsuri afective. Limbajul se spațializează, iar spațiul devine imagine şi se traduce în proiecție temporală: odată; cândva; de demult; odinioară. Astfel, la confluența dintre prezent şi trecut, amintirea sugerează un al doilea plan existențial, antropogenetic, când liniştea împăcată a omului cu sine însuşi face să apară din orizontul fenomenal "clipa unică" a conştiinței de sine specifice a lui.

Între spațializarea temporalității şi temporalitatea spațiului, ca expresii ale viziunii artistice, prin personificarea tăcerii şi umanizarea depărtărilor, capătă contur material expresivitatea ideii de "vechime", de depărtare şi adâncime în timp şi spațiu. Polivalența semantică a conceptului de "amintire" şi a corelativelor lui spațiale, ca şi a familiei lexicale de altfel, este impresionantă: "ți-aduci aminte", "a nu mai fi", "deşteptat din aduceri aminte", "cutremurat de amintiri" şi "împovărat de vedenia aducerilor-aminte" (*Nicoară Potcoavă*); "amintiri crâncene răscoliră deodată", "mă chemau amintiri şi un dor năprasnic" (*Neamul Şoimăreştilor*) etc. Termenul "icoană", un echivalent concret al conceptului de "amintire" şi un substitut figurativ al lui, explică concomitența sublimată a imaginilor şi a corespondențelor lor psiho-afective trezite de ecoul amintirii în conştiință.

5.3. Portretul politic în istoria României.

Iconografia politică medievală a făcut din portret o specie privilegiată, astfel încât de multe ori portretul a fost identificat cu o biografie condensată a personajului politic. În acest sens, suportul demonstrativ cel mai edificator al acestei teze este referirea, prin filiație directă, la literatura veche şi la creația populară. În actul de comunicare, limbajul posedă, pe lângă funcția de transmitere conceptuală a informației şi pe lângă funcția expresivă, poetică, şi una culturală: fiecare cuvânt, fiecare locuțiune reprezintă o arheologie spirituală, a condensare şi o sublimare a vieții de altădată, a mentalității şi a formelor ei sensibile. Or, ceea ce predomină în tradiția orală a comunicării este tocmai teama de uitare, frica de scăpările memoriei,

deoarece memoria este abandonată în creaţia populară imaginaţiei însăşi, structurilor ei mnemonice, în lipsa suportului material al scrierii. Memoria socială şi imaginarul colectiv selectează, fixează şi reţin pe retina timpului numai acele fapte şi personalităţi care au dat şi dau un sens vieţii istorice. Admiţând că imaginea politică este expresia sublimată a vieţii şi gândirii politice dintr-o epocă dată, era firesc ca în literatura populară şi în primele scrieri istorice să existe anumite procedee stilistice prin care o personalitate sau un eveniment politic să poată fi cunoscute de posteritate. În general, aceste tehnici de prelucrare constă în dezvoltarea unui nucleu imagistic reprezentativ care, prin încărcătura lui vizual-emoţională, până la dimensiunea unor portrete sau schiţe, creează senzaţia de a fi martori oculari la acele evenimente sau contemporani cu acei oameni. Dezvoltarea acestor procedee în literatura cultă permite o continuitate în percepţia trecutului, plecând de la existenţa unor forme culturale identice. Cultura română s-a hrănit, astfel, din propria ei anterioritate pe verticala tradiţiei. Portretele şi evenimentele politice din cronici şi creaţia populară, intuite în liniile lor esenţiale, vor fi dezvoltate şi individualizate la un nivel artistic superior în creaţia cultă. În fond, este vorba de un procedeu asemănător cu prelucrarea superioară a unor teme şi motive folclorice la George Enescu, Constantin Brâncuşi, Maria Tănase, în sensul plasticizării şi portretizării dinamice a individualităţilor precum Ştefan cel Mare; Mihai Viteazul; Vlad Ţepeş; Alexandru Lăpuşneanu; Petru Rareş; Duca Vodă; Constantin Brâncoveanu; AL. I. Cuza; Carol I etc.

O influenţă folclorică de fond este influenţa modelatoare a cântecului bătrânesc în configurarea stilistică a formelor de evocare. Identitatea structurală dintre membrii comunităţii a generat o psihologie aparte în ce priveşte perceperea artistică a trecutului, oglindită în creaţia populară. Aici, spaţiul şi timpul se stilizează în funcţie de natura şi obiectul, precum şi de situarea în timp a evocării. Când idealizarea eroică a luptătorilor pentru libertate naţională şi socială tinde spre fabulos, spaţiul şi timpul se amplifică mitic, realizând o legătură organică cu structura imaginilor din basme şi baladele fantastice. Monumentalul şi supranaturalul din eposul eroic: dimensiuni fizice neobişnuite, capacitate de analiză şi apreciere a situaţiilor ieşită din comun, calităţi morale şi sufleteşti unice deveneau primele caracteristici stilistice ale literaturii de evocare necesare captării atenţiei şi fixării ei în amintire. Succesiv, pe măsura apropierii epocii evocate de subiecţii evocatori, literatura populară îşi adaptează la obiect mijloacele artistice, reuşind o evocare realistă şi tipică a evenimentelor şi a protagoniştilor lor, cu o intimă rezonanţă şi semnificaţie pentru viaţa şi destinele colectivităţii. Deformarea zoomorfică monstruoasă din balada fantastică va fi preluată în baladele istorice de chipul asupritorului turc sau al boierului hapsân şi trădător, cu trăsături antropomorfice negative, puternic, reliefate sugestiv.

Reprezentând structuri permanente ale viziunii despre lume şi viaţă, ale psihologiei şi mentalităţii populare, legendele istorice, precum cele despre întemeierea Moldovei şi Ţării Româneşti, ca şi cele culese şi transmise de Ion Neculce din "O samă de cuvinte" fixează şi dezvoltă în imaginarul social viziunea poporului despre semnificaţia unor evenimente, domnitori sau perioade istorice. A doua caracteristică a legendelor constă în faptul că în ele, ceea ce este valabil este sensul evenimentelor şi adevărurilor general-umane pentru mai multe perioade sau epoci istorice. Ca şi în balade sau în eposul eroic, evenimentul este vag localizat în spaţiu şi timp. Se observă cu uşurinţă reluarea temei şi prelucrarea în spirit popular a motivelor, accentul căzând pe autenticitatea de conţinut şi nu pe precizia topologică sau temporală. Forma de comunicare predilectă a legendelor este povestirea. Ca şi în basme, accentul cade pe eveniment. Dar creatorul anonim, chiar dacă transfigurează anumite elemente ale povestirii, nu poate depăşi fondul tradiţional al legendei, fixat de imaginarul social.

Aceasta deoarece "legenda este forma cea mai vie a tradiţiei istorice, modul în care o personalitate îşi supravieţuieşte, devenind o putere fecundă a tuturor timpurilor".[35] În comunităţile cu puternică matrice folclorică ar exista o relaţie necesară între tradiţie şi ritualitate.

Funcţia tradiţiei ar fi exhaustivă şi imuabilă aici datorită ritualităţii. "Toate actele vieţii în aceste colectivităţi sunt ritualizate, rolul spontaneităţii şi al individualităţii este aproape nul. Ritualitatea are funcţia simbolică de a imita creaţia, de a face aluzie la ea, de a se recrea simbolic ordinea cosmică; ea este repetarea unor gesturi originare, arhetipuri; ca atare, înseamnă o perpetuă revenire la "timpul dintâi", e o suspendare a temporalităţii, un "antitimp". Tradiţia înseamnă această repetabilitate, această perpetuă revenire la început, ea este deci eminamente anistorică".[36]

Corbea, Toma Alimoş, Gruia lui Novac, Baba-Novac, Iancu Jianul, Tunsu, Grozea, Pintea, Miu Cobiul, Marcu, Doicin, Iovică, Vîlcan etc. sunt investiţi de imaginaţia populară cu toate calităţile fizice şi morale. În contrast cu personalitatea eroilor favoriţi, chipul asupritorului turc sau localnic este zugrăvit în culorile cele mai negre: laş, spân, mic de statură, îndesat, lacom de câştig, fără milă, necredincios, atacând pe la spate. Între "Manea slutul şi urâtul", "Manea grosul şi-arţăgosul" şi Duca-Vodă există frapante asemănări fizice. Manifestările de temperament ale eroilor negativi: uitătură dintr-o parte, vorbă în doi peri, zâmbet silit, priviri furişate se întâlnesc deopotrivă la cei doi poli spirituali ai scrisului românesc.

În "*Doicin Bolnavul*", haiducul se prinde la luptă în halca cu "un arap negru buzat", în faţa sultanului. Kira Kiralina din balada cu acelaşi nume, se aruncă în Dunăre, preferând ca "*decât cadâna Turcilor / Să fie hrană peştilor / Şi cotlonul racilor*".

În balada "*Şerb sărac*" din colecţia "*Poezii poporale*" a lui Vasile Alecsandri, "*copiliţa hanului / Hanului Tătarului / Pe şerb iată că-l zărea / Din serai dup-o zăbrea*". În colecţia Tudor Pamfile ("*Cîntece de ţară*"), Duca – Vodă "*este fieros / Cu cei mari prietenos / Cu cei mititei cîinos*".

Într-un studiu din 1946: "Fazele portretului moral"[37] Tudor Vianu analiza evoluţia portretului moral şi politic al oamenilor reprezentativi în strânsă legătură cu evoluţia ideii de individualitate şi cu stilul artistic care o reprezintă. Grecia antică fixează cadrul acestui portret în persoana lui Alexandru Machedon sculptat de Lysip şi pe care Plutarh în "Vieţi paralele" îl va canoniza. Modelul lui este o sinteză dintre cetăţeanul virtuos al lui Aristotel şi regele filosof al lui Platon. În portretul făcut de Plutarh lui Alexandru Machedon se simte corespondenţa dintre mentalitatea dominantă a epocii – individualismul – şi lecţia morală a vieţii. Umanismul clasic pune accentul pe latura morală a personalităţii, în acord cu armonia cosmică şi cu atributele idealului grec despre om: măsură; armonie; echilibru; sobrietate. Tehnica portretului este statică, individualitatea fiind sustrasă devenirii. Plutarh nu uită că face biografie, nu istorie: "Nu scriu istorii ci vieţi; de altfel, nu totdeauna în acţiunile cele mai strălucite se arată mai bine virtuţile sau viciile oamenilor. O faptă obişnuită, un cuvânt, o glumă ne fac adeseori să cunoaştem mai bine caracterul unui om decât bătăliile sângeroase la care a luat parte, asediile şi acţiunile lui memorabile".[38]

Începând cu Renaşterea, criticul observă o schimbare în tehnica portretului. Deşi individualitatea, în caracterele ei, este văzută tot dintr-o perspectivă general-umană, tehnica perspectivei aduce o nouă dimensiune: dimensiunea psihologică: "Modelul portretului nu mai este înălţat la un nivel supranatural. El este adus la o măsură umană. Nu mai avem de-a face cu un erou, ci cu un om, ale cărei resorturi comune sunt puse în lumină cu o neîmpăcată luciditate".[39] În secolul al XIX-lea, odată cu afirmarea romantismului şi cu dezvoltarea ştiinţelor experimentale este revoluţionată şi tehnica portretului: "Omul începe a fi prezentat în durata lui, în procesul lui de formaţie. Caracterele nu mai sunt gata dintr-o dată; ele devin. Ele nu mai sunt descrise, ci explicate, mai întâi prin factorii lor ereditari adânci, prin ascendenţa lor cea mai depărtată atunci când documentele o permit".[40] O altă componentă a portretului politic începând cu secolul al XIX-lea, este relaţia complexă de determinism în care este văzut şi analizat omul, presiunea "mediului, a rasei şi a monumentului" în formarea personalităţii sale.

S-a afirmat de către specialişti că portretul este "biografie condensată". Portretele pe care Nicolae Iorga le face lui Neagoe Basarab, Dimitrie Cantemir, Mihai Viteazul, Tudor Vladimirescu sunt mai mult decât biografii: sunt o istorie concentrată. Asemenea lui Georges Cuvier în paleontologie care de la un molar al unui dinozaur de mult dispărut reconstruieşte fauna şi flora de acum câteva sute de milioane de ani, Nicolae Iorga reconstruieşte vizionar o epocă, mentalitatea ei, structurile ei politice şi economice plecând de la un simplu detaliu al costumului.

Astfel, descoperirea mormântului lui Neagoe Basarab îi prilejuieşte marelui istoric realizarea unui portret al domnitorului care distonează cu imaginea cucernică promovată de domnitor în "*Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie"*.

Studiul costumului voievodal, făcut din aur, purpură şi brocart, îl determină pe Nicolae Iorga să afirme că Neagoe era o personalitate "mândră şi puternică". Din bogăţia costumului Nicolae Iorga construieşte o teorie a elitelor politice medievale, teorie necesară pentru confirmarea concepţiei sale cu privire la geneza statului şi naţiunii române, geneză care îşi are nucleul în binomul proprietate–libertate. De asemenea, din studiul portretului lui Dimitrie Cantemir, la 20 de ani, Nicolae Iorga deduce sinteza dintre Orient şi Occident, în special din elementele de modă, răsăriteană şi apuseană, din costumul prinţului, iar din fizionomia sa (ochii, bărbia, buzele, fruntea) o inteligenţă superioară, ambiţie şi o mare voinţă. Intuiţiile lui Nicolae Iorga şi Tudor Vianu aveau să fie confirmate de şcolile de estetică a artelor plastice, în domeniul evoluţiei portretului şi condiţionării ei social-politice.

Arta nu este numai comunicare, dar şi instituire. Într-un eseu despre portret ca fenomenologie a devenirii artistice, Francastel prezintă portretul ca un gen artistic care se bazează pe nevoia puternică a omului de a fixa într-un fel oarecare imaginea pe care singur şi-o face despre sine sau despre un altul. Analizând această nevoie străveche, eseul reliefează că dezvoltarea artei va cunoaşte aceleaşi faze ca şi istoria umanităţii. Portretul este opera unei civilizaţii evoluate pentru că este rezultatul unei meditaţii de ordin superior. El presupune aptitudinea pictorilor de a avea exerciţiul observaţiei pătrunzătoare şi capacitatea de a caracteriza.

Pentru o civilizaţie evoluată, nevoia de portret exprimă sentimentul particularului uman. De aici rezultă veşnica dificultate a artei portretului: voinţa modelului de a părea ceea ce ar dori să fie. În realizarea portretelor, pictorii pot alege între caracterizare şi idealizare, maniera potrivită mentalităţiii timpului lor. În epoca romană, de exemplu, arta portretului reprezintă o idealizare, o trecere în tipar a personajului. Renaşterea, şi mai ales pictura flamandă, redescoperă chipul, trăsătura, individul. Concluzia eseului este că Renaşterea produce o mutaţie de stil.

Italia Quattrocento-ului constituie un teren privilegiat pentru studiul funcţiilor şi al structurilor expresiei figurative într-un mediu dat. Spre deosebire de sistemul stabilit în Evul Mediu, asistăm la elaborarea unui alt sistem de convenţii care, odată codificat, va sluji drept cadru pentru gândirea figurativă occidentală. Pentru Francastel aceste mutaţii nu sunt produsul evoluţiei interne a artei ci reflectă presiunea unei mentalităţi colective şi a unor schimbări ideologice, căci o societate îşi creează propriul ei spaţiu imaginar.[41] Odată cu Renaşterea, arta începe să descrie o natură stabilă ale cărei ultime principii coincid cu cunoaşterea şi comportamentul omului occidental de atunci. Arta devine o tehnică a iluziei ce trece de la exprimarea valorilor raţionale la cele intuitive. La Masaccio, de pildă, raportul dintre opera

figurativă şi imaginar în crearea perspectivei constă în faptul că el selectează dintre procedeele perene ale picturii pe cele care pot reliefa în contextul epocii valori profund legate de speculațiile raționale ale anturajului său.

Astfel, procedeele plastice devin suporturi ale unui nou mecanism mental de reprezentare. Încercând cu Giotto şi Lorenzetti şi sfârşind cu Masaccio, Evul Mediu târziu exprimase rolul figurii umane ca instrument al gândirii figurative. Omul apare într-o dublă ipostază în pictura Renaşterii: actor şi în acelaşi timp judecător al propriei sale aventuri. "Marile figuri din Capela Brancacci materializează omul modern prezent în evenimentele istorice dar în acelaşi timp ordonator la unor comportamente şi reprezentări intelectuale, concepute pe măsura sa şi generând o nouă aventură, o nouă problematică, noi comportamente, noi relații între reprezentarea mitică şi utopică pe care o are asupra propriului destin şi maniera în care el se plasează în mediul sensibil".[42]

În cultura română arta portretului se bucură de o tradiție fecundă, începând cu cronicarii. Fiind vorba de recuperarea Istoriei ca de prima Carte a unui neam, evenimentele şi oamenii care le-au creat trebuiau fixați cât mai plastic pe retina memoriei. Arta portretului politic la primii noştri cronicari trădează tendințele europene ale genului, având în vedere că atât Grigore Ureche cât şi Miron Costin au studiat în universitățile poloneze, îmbibate cu valorile umanismului renascentist, în secolele de aur ale Republicii. Într-o polemică interbelică strălucită privind sursele portretului lui Ştefan cel Mare în cronica lui Grigore Ureche, dintre Pompiliu Constantinescu şi Şerban Cioculescu, primul consideră că în realizarea acestui portret cronicarul a fost influențat de portretul regelui Cazimir al IV-lea al Poloniei făcut de cronicarul Joachim Bielsky. Pe de altă parte, Şerban Cioculescu insista asupra modelului pe care umanismul latin l-a insuflat tânărului moldovean în anii de studenție de la Bar şi Cracovia. El descoperea în celebrul portret pe care cronicarul l-a făcut marelui Voievod: "Fost au acestu Ştefan Vodă, iubite cetitoriule, om nu prea mare la statu, neleneşiu de felul lui că unde nu gândeai acolo îl aflai, iar la războaie mare meşter era dar iute la mânie şi degrabă vărsătoriu de sânge nevinovat că de multe ori la ospețe omoria fără giudețiu".[43] O copie a portretului pe care Titus Livius în "*Ad urbe condita*" ("De la întemeierea Romei") i-l face lui Hannibal. Într-adevăr, o trăsătură morală dominantă este punctul convergent care unifică în imagine toate celelalte trăsături caracteriale ale personalității. Prin tehnica prim-planului, a perspectivei şi acumulărilor succesive această trăsătură morală este evidențiată în narațiune: "Ureche prezintă oamenii în funcție de o trăsătură caracterologică, folosind tehnica prim-planului. Aceasta îi permite să evidențieze tocmai particularitatea definitorie în direcție morală a personajului care, în felul acesta, apare într-o imagine esențializată. Portretele acestuia sunt, aşa cum bine le numea Pompiliu Constantinescu, sinteze artistice".[44]

În capitolele dedicate imaginarului politic românesc am insistat asupra convergenței unor teme, motive, structuri compoziționale, impusă de o sensibilitate şi viziune comune despre lume şi viață. Epoca şi personalitatea lui Ştefan cel Mare şi Sfânt se înscriu în cadrul acestei continuități a evocării artistice a unei personalități de excepție. Abordarea acestei teme ne permite să evidențiem evoluția artei portretistice de la narațiunile plate din cronicile slavone până la realizările artistice superioare din opera lui Barbu Ştefănescu Delavrancea şi Mihail Sadoveanu. Primele cronici scrise în limba română trădează o puternică înclinație subiectivă, iar la autorii lor o prezență afectivă ca aceea a unor martori oculari, contemporani cu evenimentele relatate. Domniile lui Aron Vodă, Ion Vodă cel Cumplit, a lui Ştefan Tomşa sunt văzute ca nişte manifestări ale stingerii universale, dat fiind caracterul lor demofil şi inerent antioligarhice. La Grigore Ureche şi Miron Costin depăşirea obiectivă a concepției şi poziției aristocratice este, practic, imposibilă. Dar miresmele suferințelor trecute răzbat la lumină, nealterate, din însăşi transpunerea subiectivă a realității. Iată de ce, în "*Neamul Şoimăreştilor*", în "*Şoimii*" şi "*Nicoară Potcoavă*", Sadoveanu avea să se îndepărteze fundamental de unele interpretări ale cronicarilor[45], preluând de la aceştia universul psihologic concretizat în expresia lingvistică, în primii germeni ai emoției artistice care se văd în epicul stângaci, cuminte şi sfătos. Narațiunea primitivă încearcă să îmbine tendințele subiective cu prezentarea logico-sistematică a faptelor. Dar, totuşi, realitatea se admite în subtext: plânge în "izvoadele bătrâne" o speranță a mântuirii prin suferința tonică; o demnitate ascunsă sub umilința supunerii; şi această Fată Morgană a perspectivei înlănțuie şi ajustează faptele într-o horă a imaginației. Subiectivitatea emoției declanşează spontaneitatea imaginii; chiar dacă convingerea sau "portretul" cronicarului încearcă s-o înăbuşe, totuşi, inițial, ea este un pas câştigat în direcția prelucrării artistice a informației spre exteriorizare nefalsificată.

Expresia concentrată a acesteia este desfăcută de autor în noțiuni, apoi dilatată în noțiunile gen şi specie înrudite; fiecare notă servind ca bază pentru o acțiune sau trăsătură aparte. Fiecare determinare din portretul lui Ştefan cel Mare făcut de Ureche este transformată de Sadoveanu, în capitolul I din "Frații Jderi", prin intermediul stilului indirect liber, în procedeu al caracterizării în acțiune.

"Se vorbeşte prin sate despre măria sa că-*i om nu prea mare de stat* (subl. ns. – N. F.), *însă groaznic când îşi încruntă sprânceana*[46]. Sau în capitulul al II-lea din aceeaşi lucrare: "Vodă Ştefan, călcând atunci în al patruzecilea an al vârstei, avea obrazul ars poaspăt de vântul de primăvară. Se purta ras, cu mustața uşor încărunțită. Avea o puternică strângere a buzelor şi o privire verde tăioasă. Deşi *scund de statură*, cei dinaintea sa, opriți la zece paşi, păreau că se uită la el de jos în sus" [47].

Nimic mai autentic şi mai firesc decât acest portret. Autorul a procedat, prin metoda deducției cauzale la un transfer în sensul fiziognomiei lui Lavater şi frenologiei lui Gall, de la indicațiile vornicului: "mînios şi degrabă vărsătoriu de

sînge nevinovat; de multe ori la ospețe omora fără giudeţiu" la strășnicia figurii – adevărat sistem nervos al personajului complex, construit prin acumulări succesive din aceste note dilatate, pe măsura înaintării în acțiune. Sadoveanu reconstruieşte vizionar, precum Georges Cuvier reconstruia din elemente fosile singulare animalele preistorice demult dispărute.

Procedeul nu este rar în opera istorică: portretele Ducăi-Vodă şi al lui Vasile Lupu pleacă de la astfel de observații lapidare din cronici. Portretizarea pârcălabului de la Soroca din "*Nunta Domniței Ruxandra*" dezvoltă datele esențiale din cronica lui Miron Costin:

"Omul de miratu la întregiia lui de sfaturi şi de înțelepciune, cât pre acele vremi de-abia de era pementean de potriva lui, cu carile şi Vasilie-Vodă singur, deosebi de boieri făcea sfaturi şi cu multe ceasuri voroavă, aşea era de deplin la hire. Iară la statul trupului său era gîrbov, ghiebosu şi la cap cucuiatu, cît puteai zice că este adevăratu Esopu la chipu"[48].

Acelaşi cronicar mai sus amintit arată pohfala găunoasă a lui Vasile Lupu şi a curții sale, ceremonial fixat după fastul şi modelul bizantin, în contradiție cu vitregia timpurilor şi a conjuncturii politice. Izolarea de realitatea țării, ca şi în cazul lui Duca Vodă, duce moşia pe marginea prăpastiei.

Motivația artistică a legăturii masă-personalitate şi a apariției necesare a acesteia la momentele de răscruce din istorie este prezentă în imaginarul social, în filozofia socială şi istorică a legendelor. Personalitatea lui Ştefan se conturează de către protagonişti indirect, pe cale legendară, prin raportarea multiplă şi comparativă cu domniile precedente, nedemne în raport cu cerințele imperioase ale țării şi cu logica istoriei. Se simte pulsul viu al unei epoci noi, perceput pe cale pragmatică de oameni, din realizările noii domnii.

Într-adevăr, înainte de toate, secolul al XV-lea marchează zorii Europei moderne, cel puțin în trei direcții principale: 1. artistic; 2. economic şi 3. politic. Artistic, prin Renaşterea italiană, *economic*, prin descoperirea de noi teritorii şi prin apariția formelor economice capitaliste şi *politic*, prin lupta țărilor mici din sud-estul european de a supraviețui pericolului otoman.

În "*Călătoriile Renaşterii şi noi structuri literare*", Edgar Papu observa, cu binecunoscuta-i forță de sinteză, că "Veacul al XV-lea se caracterizează printr-o eflorescență, unică în istorie, de genii politice în fruntea statelor. În multe cazuri apar acum cele mai mari genii politice, înregistrate de unele țări în decursul întregii lor istorii"[49]. Ceea ce filozoful român remarca la nivel politic general poate fi extins şi la alte domenii de activitate. "*Titanismul* țărilor mici", cauzat de necesități social-politice acute, poate fi pus în relație, pe baza aceluiaşi determinism, cu personalități precum Skander-Beg, Ştefan cel Mare, Neagoe Basarab, Vlad Țepeş, Matei Corvin, Enrique Navigatorul, Cristofor Columb, Vasco da Gama, Michelangelo, Rafael, da Vinci, Lorenzo de Medici, personalități multilaterale cu vocații de universalitate.

Ştefan cel Mare este nu numai un bun strateg şi subtil diplomat, ci şi un administrator priceput, un om instruit cu o aleasă cultură bizantină, un fin psiholog. Personaj conceput la două niveluri: real şi simbolic, omul Ştefan cunoaşte îndoiala, teama, are slăbiciunile biologice inerente, specifice umanului. În schimb, personajul simbolic şi legendar, derivat din conceptul ideal de personalitate, ridică în zona posibilului pe om şi îi conferă idealitatea dimensiunilor mitice: "Ştefan-Voievod Muşat a apărut inexplicabil în aparenţă în viaţa acestui neam, dezvoltând o forţă în dezacord cu mediul contemporan şi realizând o operă armonioasă ce rămîne încă o pildă pentru ce va să vie", spune Mihail Sadoveanu în scurta introducere la "*Viaţa lui Ştefan cel Mare*", iar în "*Fraţii Jderi*" mulţimea îşi comunică în taină că "are pecete pe braţul său drept şi legămînt sfînt". Dacă la oamenii de rând amintirea durerilor sau bucuriilor trăite devine adeziune sau reacţie, aceasta nu reprezintă decât treapta preliminară psiho-mecanică spe conştiinţa de sine a personalităţii. Vocaţia personalităţii constă în faptul că individul trebuie să fie mai mult decât un exemplar al speciei. Personalitatea este individualitatea pentru sine devenită sieşi obiectivă. Ea capătă asemenea semnificaţie în primul rând prin faptul că în individ conştiinţa de sine apare ca autocritică şi constituie poziţia luată de personalitate faţă de sine însăşi: "Să ne înarmăm pe dinlăutru cu credinţă tare, dar pe dinafară să nu uităm a pune zale şi a ţinea în mînă sabie ascuţită…". Fiind conştiinţă istorică, ea determină viitorul poporului său, fiind conştiinţă morală ea determină valoarea propriilor acţiuni.

Raportul masă-personalitate îşi dovedeşte utilitatea în înţelegerea formelor de viaţă istorice. Având prerogative absolute într-un regim monarhic ereditar în care Sfatul domnesc avea un drept consultativ, personalitatea domnitorului se profila impunătoare în fundalul epocii. Puternica amprentă mistică a mentalităţii oamenilor feudali a permis transferul substanţial în imagini, ca expresie a unei emoţii particulare, a personajului istoric încadrat în atributele divinităţii.

Coeziunea dintre Ştefan şi supuşii săi, justeţea ei se va verifica pe măsura înaintării în timp, când legile progresului istoric validează implacabil reformele, acţiunile şi orientarea Conducătorului.

În perioada urcării pe tron a lui Ştefan problema centralizării politico-economice a statului moldovean se punea cu deosebită acuitate: "Războiul meu, staroste Căliman, … să ştii că îl am cu această ţară fără rânduială. În ţara asta a Moldovei, staroste Căliman, umblă neorânduielile ca vânturile. Am găsit în ţara asta, staroste Căliman, şi mulţi stăpâni. Nu trebuie să fie decât unul. Aşa că eu bat război cu acei stăpâni care ţi-au răpit ocina ta. În ţara asta trebuie să fie rânduială în toate târgurile şi satele şi linişte pe toate căile neguţătorilor.. ".[50]

Urcarea pe tron a lui Ştefan avusese loc într-o zodie vitregă. În 1453 otomanii trecuseră prin foc şi sabie Constantinopolul. Izvorul religiei ortodoxe fusese călcat "de numele împăraţilor porniţi de la proorocul mincinos" care "răspund numărului arătat, căci el înseamnă fără odihnă, fără închinare, fără duh; puterea pulberii şi

cărnii, desfătarea între oameni a lui Satana". Leagănul civilizației bizantine, de unde statele româneşti importaseră instituții de stat şi forme de guvernământ reprezenta pentru Ştefan cel Mare, dincolo de interesele practice ale republicilor italiene, "Adevărul şi Dreptatea, care erau însăşi izbăvitorul Cristos". Substanța religioasă care străbate în permanență gândirea şi acțiunea politică a lui Ştefan nu are un sens mistic, ci unul activ: printr-o analogie de simboluri, sfântul Gheorghe, omorând balaurul, reprezintă biruința Arhanghelului asupra Satanei. Ştefan călăreşte un cal alb, cu instinctul neobişnuit de a presimți apropierea războiului, ca cel văzut în iconografia românească şi descris, la dimensiuni apocaliptice în "Noul Testament". În perimetrul religiei ortodoxe această iconografie are o semnificație culturală locală: Sfântul Gheorghe este un oştean al Binelui, iar balaurul – personificarea Răului, întruchipat în expansiunea otomană. Steagul de luptă însuşi al lui Ştefan cu bourul, simbolul sălbăticiei organice îmblânzite şi cu icoana sfântului militar, patronul Țării Moldovei, reprezintă o viziune organică despe fire cu încorporarea firească a ortodoxismului ca factor de rezistență în mobilizarea totală a țării pentru apărare. Luna în care Ştefan se urcă pe tron este luna aprilie, Prier, regenerare a naturii. Iar ziua în care are loc evenimentul este joia, în săptămâna patimilor Mântuitorului, sacrificat pentru salvarea umanității, de unde şi concepția lui Ştefan despre menirea conducătorului de popoare "de a da lumină fără a primi nimic, în schimb". Ziua Patronului Creştinătății şi a Moldovei cade exact în aceeaşi lună. Coincidența încetează de a mai fi o simplă întâmplare. În limba greacă "ghiorghios" înseamnă țăran. Ea exprimă procesul neîntrerupt al vieții, or, preocuparea centrală, alături de păstorit, a acestui popor, agricultura, începe cu aratul, la început de an nou, când se serbează Paştele, cu răsăritul grânelor la Sfântul Gheorghe.

Personalitatea demiurgică a lui Ştefan cel Mare apare investită de imaginația populară cu o asemenea forță şi tărie încât apariția ei este explicată de popor prin factori spirituali şi transcendenți. Înțelegerea acestei viziuni populare mistice de către autor este concretizată în carte când conflictul dintre evoluția socială şi cea naturală ajunge la un echilibru armonios dominant: "Nimeni nu putea să înlăture dreptatea acelui braț. Ori boier, ori mişel simțea apăsarea ca sub o întocmire neclătită aşezată de Dumnezeu. De cînd acea putere se aşezase asupra Moldovei, părea că s-au schimbat şi stihiile…".[51]

Rezonanța profundă a personalității domnitorului şi a tot ce întreprinde şi realizează ea în conştiința supuşilor se datorează, printre altele, şi modalității intime de percepție simultană a timpului existențial şi într-o cultură arhaică. Ideea concretă de nemurire şi de divinitate, specifică viziunii ortodoxe, găsea în persoana domnitorului un model exemplar. De aceea, dovedind o fină intuiție a mentalității omului medieval despre ființarea şi despre presupusa ei atemporalitate, autorul anonim îşi va axa construcția vizionară pe bipolaritatea temporală concomitentă timp păgân–timp creştin, ea reprezentând sistemul de referință al mesajului, al mobilului

cel mai adânc al înțelegerii lumii. Cum se explică această percepție afectivă vom vedea în cele ce urmează.

În conştiința arhaică, după Mircea Eliade, timpul este saturat de valoare afectivă; el poate fi bun sau rău, favorabil anumitor forme de activitate şi nefast altora; cel al sărbătorii, al sacrificiului şi al reproducerii miturilor legate de reîntoarcerea timpului originar şi care pune timpul profan în afara circuitului. Conştiința omului primitiv nu este orientată spre percepția schimbărilor, ci să găsească vechiul în nou. De aceea, pentru ea viitorul nu se deosebeşte de ceea ce a fost. Ceea ce a fost deja revine la intervale determinate. Această concepție ciclică despre apercepția timpului este într-o mare măsură legată de faptul că omul nu s-a eliberat de natură şi conştiința sa este subordonată schimbărilor periodice ale anotimpurilor. Ritmul vieții sociale depinde de alternanța anotimpurilor şi a ciclurilor de producție care îi sunt adaptate. Ca urmare, interpretarea lumii naturale şi, de asemenea, a lumii sociale după categoriile mistice presupune credința în "eterna reîntoarcere". Actele umane repetă faptele petrecute altădată de către divinitate sau "eroul cultural". Tendința de a aboli timpul care se scurge, printr-o reîntoarcere la un prototip mitic, nu a fost probabil decât o încercare de a depăşi izolarea şi replierea existenței individuale. Cu mitul regenerării timpului, cultura arhaică oferea omului posibilitatea de a învinge scurtimea vieții sale şi unicitatea ei. Neseparându-se nici în ideile sale, nici în conduita sa de societate, de clan, omul înşela moartea…

Rupând cu percepția ciclică mitică şi poetică a timpului păgân, creştinismul a introdus în *Noul Testament* noțiunea de timp trăit ca un proces escatologic, ca aşteparea ferventă a marelui eveniment când se încheie istoria – apariția lui Mesia.

În viziunea creştină a lumii, conceptul de timp este deosebit de cel de eternitate care, în alte sisteme de gândire antice, îngloba şi subsuma timpul terestru. Eternitatea nu este măsurabilă în segmente temporale, ea fiind un atribut al lui Dumnezeu care "nu era, nu va fi ci este întotdeauna". În ce priveşte timpul terestru, el a fost creat, are un început şi un sfârşit care limitează durata istoriei umane. Timpul terestru este în corelație cu eternitatea în anumite momente decisive când istoria "irupe" în eternitate datorită unor evenimente grandioase. Percepute pe aceleaşi lungimi de undă sufleteşti, povestitorii se contopeau cu ele într-o proiecție escatologică a Timpului care irupe în conştiință şi care, totodată, o integrează.

Trăindu-şi viața într-o lume de simboluri şi forme culturale, puternic împregnate de substanță religioasă şi tradițională şi într-o statică aparentă, de unde impresia de ceremonial, de la apelativele onomastice până la ridicarea fiecărei întâmplări la o semnificație precisă şi expresivă, omul simțea nevoia unei reglări a stilului său de viață după ritmurile naturii. De aici tulburătoarea mişcare a materiei, palpabilă la scară universală, prin tăcere, murmur etc.

Iconografia lui Ştefan cel Mare şi Sfânt în cultura modernă este tributară axei bipolare a imaginii domnitorului. În artele plastice predomină viziunea religioasă: în tablouri, stampe, litografii, tapiserii Voievodul este înfăţişat, împreună cu familia sa, la picioarele tronului divin îngenunchiat, înmânându-i Creatorului Suprem macheta în miniatură a unei mănăstiri. O lumină puternică emană de la heruvimii şi serafimii care străjuie la dreapta şi la stânga Tatălui Ceresc. Comuniunea reliefată are o semnificaţie simbolică, nu numai de legitimitate teoretică a puterii, dar şi de copie a voinţei divine pe acest pământ. În lirica şi epica modernă imaginea Domnitorului este tributară viziunii mitice, din cauza adecvării acţiunilor la reliefarea personalităţii prin acumulări succesive de elemente.

Dar cronicarul din care scriitorii paşoptişti s-au inspirat cel mai mult, şi a cărui artă narativă a fost cea mai aproape de sensibilitatea istorică modernă, a fost şi rămâne Neculce. Primele opt capitole din cronică îi oferă o bogată substanţă pentru epoca lui Duca-Vodă: răscoala lui Hîncu şi a lui Durac, pedepsirea complotiştilor boieri, jefuirea lui Gheorghe Ursachi cu ajutorul negustorului Alexa Balaban, în sfârşit, toate coordonatele machiavelice ale politicii spoliatoare a lui Duca sunt prinse în atmosfera cucernică şi etică a cronicii.

Distincţia lui Plutarh dintre istorie şi biografie este consacrată în cultura română de tehnica portretistică a lui Grigore Ureche şi Miron Costin, pe de o parte, şi Ion Neculce, pe de alta. Portretul de curte, inaugurat de cronicarii munteni, inaugurează tehnica portretului–pamflet sau a portretului politic comandat, ca în cronicile lui Acarie, Mazarie şi Eftimie despre domniile lui Alexandru Lăpuşneanu şi Petru Rareş. Tot astfel "Cronica Bălenilor", "Cronica Cantacuzineştilor", "Cronica Ţării Româneşti" a lui Radu Popescu fac apologia unei case domnitoare în defavoarea celorlalte. Valoarea portretelor, în acest caz constă în tuşa caricaturală a adversarilor şi nu în cunoaşterea vieţii politice şi a protagoniştilor ei. Neculce introduce în istoriografia românească dimensiunea biografică a portretului, caracterizarea dinamică, evolutivă a personajelor. Adeseori, o întâmplare hazlie, un evenimente cotidian insignifiant în aparenţă din viaţa unui personaj ilustru, un viciu sau un tabiet al acestuia îi caracterizează mult mai bine structura sa psihologică decât o bătălie sau concepţia sa despre guvernare. Forţa artei portretistice la Neculce constă însă în juxtapunerea planurilor, a amintirilor despre personaj, a imaginii lui în epocă peste care se suprapune imaginea sa despre acesta. "*Portretul integral* – moral şi fizic, realizat prin acumulare de observaţii – şi *portretele confruntate* din epoci diferite sunt, la Neculce, principalele mijloace de înfăţişare a "lumii prin care a trecut". Urmărind oamenii în evoluţie, în schimbările pe care le suferă în momente diferite din viaţa lor, cronicarul are posibilitatea să evidenţieze ceea ce este *permanenţă* şi, dimpotrivă, ceea ce e accidental în fizionomia morală a acestora" [52].

Prin opera lui Dimitrie Cantemir (1673-1723) portretul politic cunoaşte inovaţii spectaculoase. El însuşi Domn şi de mai multe ori pretendent la tronul celor

două țări române, Dimitrie Cantemir are ocazia să cunoască spiritele luminate ale Europei timpului său, iar din studiul istoriei universale, în special al istoriei imperiului otoman, să înțeleagă pulsiunile adânci ale voinței şi acțiunii politice. Cunoscător, de asemenea, al sistemului politic moldovenesc, marele erudit are ocazia să cunoască mecanismele de reproducere şi legitimare a clasei politice ca şi pe actorii de pe scena vieții politice. În "*Istoria ieroglifică*" (1705), roman alegoric cu cheie, el fundamentează principiile psihologiei politice în sensul că analizează modalitatea prin care pasiunile, frustrațiile, interesele îi determină pe oameni să se dedice activității politice pentru a şi le satisface, ca şi formele de ocultare a acestor mobiluri sub haina intențiilor sau idealurilor nobile. De aceea, arta persuasiunii, teoria argumentării, tehnica retorică, problemele comunicării politice, prezente toate în cuvântările "jigăniilor" ar trebui să constituie obiectul unui studiu sistematic.

Portretul politic din istoria României moderne va marca o cotitură față de referențialul tradițional iconic, în sensul că el va fi sinteza mai multor vectori imagologici. Primul dintre aceştia va fi sinteza dintre arta populară şi arta cultă în structura imaginii; al doilea dimensiunea laicizată a evocării; al treilea sinteza dintre semnificant şi semnificat. Caracterele stilistice ale portretului modern nu mai provin dintr-o poziție subiectivă a cronicarului față de un domnitor ci din aprecierea generală a epocii.

Culoarea, lumina, idealizarea din portretul politic al lui Al. I. Cuza sunt funcție de convergența judecăților de valoare pozitive în tuşa proaspătă a amintirii colective. Imaginea publică a lui Cuza – Vodă este poziționată în amintirea posterității într-un spațiu tridimensional: 1. aura de legendă a calităților sale fizice şi morale; 2. acțiunea politică asemănătoare celor ale eroilor din basme şi baladele istorice; 3. noul tip de legitimitate a puterii sale, legal-rațională, specifică epocii moderne. După cum am văzut, imaginea istorică a lui Ştefan cel Mare provenea din prerogativele divine ale funcției, din principiul eredității, din calitățile sale militare, politice şi diplomatice care l-au impus ca pe un strălucit exponent al ideii de neatârnare națională. Portretul politic al lui Cuza Vodă îşi trage sevele rezistenței în timp din amintirea de domn al poporului, din caracterul exponențial şi reprezentativ al domniei sale pe care legătura masă-personalitate, specifică demofilismului romantic, îl pune în evidență. Tot ceea ce a realizat Cuza-Vodă în scurta lui domnie (1859-1866) se identifică organic cu aspirațiile profunde ale țărănimii şi cu dezideratele modernizării politice şi economice ale noului stat. Înființarea armatei şi a jandarmeriei naționale, organizarea spitalelor şi introducerea noului sistem de măsuri, desființarea clăcii, organizarea judecătoriilor şi a administrației, elaborarea noului cod civil şi penal, organizarea învățământului primar, secularizarea averilor mănăstireşti şi înfăptuirea reformei agrare îl impun în conştiința epocii şi a posterității drept creatorul statului român modern. Aceste realizări, aproape neverosimile dacă le raportăm la perioada scurtă a domniei, nu puteau fi posibile

fără înțelegerea, sprijinul total şi adeziunea la ideile domnitorului a elitei politice şi culturale paşoptiste: M. Kogălniceanu; V. Alecsandri; D. Bolintineanu; S. Bărnuțiu etc. Totuşi, curajul şi voința domnitorului, fermitatea în apărarea demnității naționale în fața marilor puterii l-au impus în amintirea poporului român ca pe un strălucit exponent al aspirațiilor populare şi naționale; realizarea reformei agrare şi consolidarea unirii în plan administrativ, legislativ şi diplomatic.

De aceea, în portretul său politic trăsăturile fizice şi morale sunt idealizate întocmai din perspectiva realizării actelor politice fundamentale ale țării. La sultan "a mers la palat drept, cu fruntea sus şi sabia zornăind ca un Făt – Frumos "deşi" era obiceiul ca domnii țării noastre, când intrau … se târau … în genunchi". Mândru şi sigur de sine ar fi exclamat: "aşa m-a trimes pe mine țara" încât mai-marii de la Împărăție ar fi declarat: "Bre, bre, bre! La noi n-am mai văzut aşa om" [53]. Un alt țăran relatează ce i-a spus Cuza sultanului când a fost în vizită la Constantinopol: "Iscăleşte colea ca să nu mai plătească țara bir! Iscăleşti ori te tai? Şi sultanul, de frică, a iscălit" [54]. Țăranii în special îl venerau ca pe un domn al lor, singurul care s-a gândit şi la păsurile lor: "De nu era el … tot clăcaşi avea să murim", spunea un țăran. "Nu găzduia acolo unde îi pregătea loc ispravnicul şi nici nu se ducea unde erau adunați boierii, ci se da jos din trăsură şi se ducea acolo unde vedea țărani mai mulți şi sta cu ei de vorbă, despre nevoile lor" [55]. În imaginația poporului Cuza apare ca un luptător pentru dreptate socială, împotriva abuzurilor, a silniciei şi a arbitrariului: "Gândul lui era aşa: să facă din coconaşi – țigani, din țărani – boieri şi din călugări – oameni de treabă" [56].

În aceste condiții, imaginația populară îl asimilează eroilor săi îndrăgiți, haiducilor cu spiritul lor justițiar, lui Făt Frumos din basme. De remarcat că aceste cadre ale imaginii sunt fixate prin conținutul judecăților de valoare pe care le emit despre epoca sa vechea gardă, în frunte cu M. Kogălniceanu şi V. Alecsandri, ca şi majoritatea oamenilor politici şi de cultură după ei. Nu întâmplător, imaginea domnitorului a cunoscut o resurecție viguroasă după înmormântarea sa la Ruginoasa (1873), dar mai ales odată cu apariția curentelor agrariene la începutul secolului al XX-lea care au reactualizat caracterul dramatic al obsesivei "chestii țărăneşti". În special Nicolae Iorga şi A. D. Xenopol, V. A. Urechia, Titu Maiorescu duc mai departe flacăra recunoştinței naționale. Exilarea forțată, creşterea sentimentelor antigermane, după războiul franco-german din 1870, tăcerea mândră a celui exilat au făcut ca numele lui Cuza să fie receptat de opinia publică din România într-o aureolă de martir pe care Nicolae Iorga o asemuia cu jertfa meşterului Manole pentru dăinuirea creației: "Dar morții nu mor întotdeauna întregi fiindcă trăieşte, prin urmările ei, fapta lor, şi aceste urmări se întind tot mai departe, în timpuri pe care mortul nu le mai vede" [57].

Acelaşi Nicolae Iorga îi va face un portret sinteză, ca şi lui Dimitrie Cantemir: Alexandru Ioan I, acel "principe cavaleresc, în frumoasa-i uniformă cu

brandenburguri" care nu fusese doar "un excelent om de salon şi un convorbitor cu vorba strălucitoare şi incisivă" ci totodată "un prieten sigur şi fără pretenţii, îndatoritor şi plin de iertare ca în zilele de sărăcie şi obscuritate, un frate bun cu cei mai umili din neamul său (…), un înţelegător al celor mai înalte ideale, în stare să ţie, pentru apărara lor, pieptul înaintea duşmanilor, un vrednic campion al ţării, a cărei demnitate a exprimat-o în cuvinte de mândrie ce nu se pot uita" [58].

În perioada modernă din istoria României imaginea politică este influenţată de tipul de legitimitate legal-raţională, specifică democraţiei reprezentative. Cu excepţia lui Cuza Vodă, al cărui stil de conducere era bazat pe o comunicare directă cu cei de jos, ceea ce a facilitat aura de legendă a imaginii sale folclorice, imaginea celorlalte personalităţi liberale din epocă se estompează iar imaginea instituţiilor politice capătă persistenţă. Puterea se personifică: Parlamentul, Guvernul, primăriile, prefecturile sunt tratate în publicaţiile vremii prin figuri de stil care arată clar transferul de la prerogativele puterii personalizate la caracterul abstract al puterii personificate în instituţii. Nimeni nu a redat mai bine acest proces decât I. L. Caragiale în comediile sale. Astfel se şi explică de ce imaginea unei personalităţi marcante din epocă, precum aceea a primului ministru liberal I. C. Brătianu, se diminuează pe măsură ce instituţiile statului se consolidează. Însuşi imaginea regelui Carol I a pătruns cu greu în conştiinţa publică, în plin regim de afirmare a monarhiei constituţionale. Nici publicitatea intensă făcută Domnitorului în timpul Războiului de Independenţă nu a putut depăşi imaginea armatei române, faptele de vitejie ale ostaşilor-ţărani, văzute într-o relaţie de inversă proporţionalitate cu starea lor socială mizeră din ţară. Tablourile din epocă îl înfăţişează pe tânărul domnitor călare, în fruntea oştirii, în uniforma lui de locotenent de cavalerie, în momentele semnificative ale campaniei din Bulgaria: trecerea podului la Vidin, luarea cu asalt a redutei Grivița, capitularea lui Osman Paşa. Picturile lui Th. Aman, Esterhazy, Szatmari etc. îl înfăţişează în şa stând drept, cu privirea aţintită undeva departe, dârz. Războiul de Independenţă şi proclamarea României ca Regat în 1881 marchează, totodată, finalizarea procesului de penetrare a imaginii lui Carol I în inima românilor. Dar această imagine este încă distantă şi rece, temătoare şi respectuoasă. Ea nu izvora din căldura iubirii pe care mulţimea o arată predecesorului său, ci mai curând din prerogativele şi maiestatea funcţiei. Manifestările jubiliare cu ocazia a 15, 20, 25, 30, 40 de ani de domnie, expoziţiile aniversare, emisiunile de timbre, de monede, realizarea de albume şi de statui ecvestre îl reprezintă pe Carol I dintr-un profil vulturesc, cu trăsături severe, cu capul înconjurat de o cunună de lauri, ca împăraţii Romei. Realizările lungii sale domnii îl impun în conştiinţa epocii ca un conducător perseverent şi prudent. Litografiile şi stampele epocii întregesc această imagine cu cea a familiei regale, mai ales în timpul participării la slujbele religioase. Moralitatea şi austeritatea stilului de viaţă al familiei regale, eticheta şi protocolul vieţii de la Curte, impus şi controlat sever de Carol I însuşi nu trec neobservate sau

neapreciate de mass-media sau de clasa politică. Monarhia devine cu adevărat centrul vieții politice, echidistant față de pasiunile acesteia, simbolul unității şi moralității. Dar chiar şi în momentele de maximă expansiune a imaginii monarhiei, în timpul şi după primul război mondial, când Ferdinand Întregitorul promite soldaților pământ şi se încoronează la Alba Iulia, această imagine nu reuşeşte să devanseze imaginea Armatei. Amintirea iluştrilor comandanți de oşti şi a faptelor lor de arme în Războiul pentru Reîntregirea Neamului, precum generalii Al. Averescu, Eremia Grigorescu, mareşalul Prezan, va pătrunde în conştiința colectivă şi va fi amplificată de amintirile soldaților-țărani la hori, la şezători etc. Încă o dată, idealul politic coagulează imaginea, având ca substanță situațiile limită trăite împreună pe front.

În perioada interbelică, drept consecință a maturizării vieții politice din România, literatura memoralistică va cunoaşte un salt spectaculos în fixarea psihologică a personajelor. Constantin Argetoianu; I. G.Duca; Regina Maria; Martha Bibescu; Eugen Lovinescu; Take Ionescu; Grigore Gafencu; Nicolae Iorga; Petre Pandrea; Pamfil Şeicaru sunt doar câteva nume de oameni politici şi jurnalişti, de personalități proeminente ale vieții noastre culturale care au lăsat în memoriile şi amintirile lor veritabile capodopere literare şi istorice, documente autentice privind profilul moral, psihologic şi politic al epocii. De remarcat că efortul acestor oameni nu se mai concentrează în crearea unei imagini proprii cât mai favorabile în fața posterității ci în descifrarea mecanismelor vieții politice interbelice: luptele electorale, pasiunile, orgoliile şi vanitățile mărunte, structura motivațiilor şi acțiunii, etc.

5.4 Între romanul istoric şi viața romanțată.

Dincolo de mutațiile sensibilității umane, inevitabile în istorie, persistă o constantă psihologică: nevoia unui cadru de valori transutilitare pentru suspansul spiritului încordat sau angrenat în eforturile cotidiene. Dacă am fixa apariția romanțiosului în epoca degenerării epopeii şi a înfloririi literaturii la curțile feudale, ar rămâne neacoperită tocmai perioada care a pregătit această înflorire. Al doilea set de argumente vizează tocmai apariția periodică a romanțiosului cu o frecvență ce este funcție de mutațiile social-culturale din epoca luată în discuție. Dintre aspectele cultural-artistice care au dus la apariția romanțiosului în Evul Mediu, vom menționa caracterul convențional al dragostei cântate de trubaduri şi de truveri, formele specifice vieții medievale, aspectele melodramatice ale vieții de la Curte şi

glorificarea faptelor de arme ale stăpânilor. Motivațiile psihologice erau rarefiate sau tratate schematic; accentul căzând pe intrigile amoroase şi pe jocurile de societate.

Conceptul de viață romanțată vizează tocmai o raportare sensibilă la individual, bazată pe o viziune specifică despre destinul uman. Prin sensul lui propriu, el trimite la descrierea elementelor de senzație, capabile de a capta cu uşurință interesul anumitor categorii de cititori, de o calitate şi de un gust îndoielnice, prin senzațional şi ritm trepidant al acțiunii, prin ineditul, în special intim, al descrierilor. Senzorialitatea şi superficialitatea dulceagă, satisfacția meschină când marile personalități sunt văzute în slăbiciunile lor fireşti provoacă recunoaşterea identității de esență dintre o Marie Stuart şi cea mai umilă cititoare şi explică "priza" acestui gen de la periferia literaturii la marele public. Promisiunile de fericire şi aspirația spre o viață inocentă explică, probabil, procesul camuflat de identificare cu personajele istorice.

Prin modalitatea sa tehnică de percepție şi interpretare estetică a lumii şi vieții, romantismul contribuie la dezvoltarea tendințelor sociologice de la periferia artisticului. Problema emancipării feminine, constanta simpatie pentru mulțimile obidite, înfierarea tiranilor şi a nedreptăților au constituit, printre altele, substanța socială a romantismului protestatar. Însă deoarece posibilitățile practice erau cu mult sub măsura acestor ambiții artistice s-a realizat o ficțiune inconştientă, o viclenie a rațiunii: neputința concretizării în câmpul artistic a unor obiective de o asemenea amploare s-a transformat într-o atacare retorică, directă şi participativă a subiectului, într-o inevitabilă contopire a eului creator cu obiectul studiat, într-o poziție subiectivă implicită şi tendențioasă.

Pe măsura evoluției socio – culturale apare necesitatea unor forme noi, biografice care să popularizeze nu numai viața, ci şi opera artiştilor, savanților, oamenilor de stat în complexitatea, însemnătatea şi caracterul lor instructiv. Monografia ştiințifică, biografia literară, monografia artistică cer fiecare tehnici specifice în funcție de natura subiectului descris şi sunt toate la origine ramificații ale biografiei istorice cu rădăcinile în *Viețile paralele* ale lui Plutarh şi, în epoca Renaşterii, în *Viețile pictorilor, arhitecților şi sculptorilor* de Giorgio Vasari. Viguroasa proză istorică latină, recunoscută prin echilibrul şi finalitatea etică a influențat biografia modernă tocmai din cauza caracterelor exemplare ale oamenilor politici care puteau deveni modele demne de urmat.

Firește că evocarea vieții unui artist necesită cu totul alte structuri narative şi imagologice decât evocarea vieții unei personalități politice. *Viața lui Mihail Eminescu* a lui George Călinescu şi *Viața lui Ştefan cel Mare* a lui Mihail Sadoveanu se deosebesc radical.

Ideile şi calitățile omului de stat se proiectează fidel în acțiunile şi realizările lui; într-un anumit moment istoric acestea marchează epoca sa. De aici trebuie să plece biograful şi să țină cont de influenta epocii asupra personalității politice şi

viceversa. Gândurile şi realizările artistului nu pot fi proiectate în actele cotidiene ale vieţii acestuia, deoarece ele s-au proiectat cu o forţă imensă ce a eliminat pe artist ca entitate fizică efemeră din opera de artă şi din conştiinţa generaţiilor. Denumirea de "viaţă romanţată" poate fi conferită unei biografii istorice numai în raport cu elementele romantice fictive şi tendenţioase din ea. *Vieţii lui Ştefan cel Mare* nu i se poate acorda acest calificativ decât în măsura introducerii de elemente erotice, sentimentale şi subiective pentru a apăsa pe anumite aspecte sensibile din viaţa omului Ştefan, în comparaţie cu rigoarea ştiinţifică a unui profesionist ca Nicolae Iorga în *Istoria lui Ştefan cel Mare pentru poporul român*. Dar în trilogia eminesciană a lui Cezar Petrescu[59] elementele romanţate abundă, ele neputând să facă concurenţă imaginii populare a poetului făurită prin şi de opera lui. Instinctiv, autorii de vieţi romanţate şi-au dat seama de pericol şi nu mai vor să facă concurenţă imaginii omului văzut prin opera sa, ci îi vin în întâmpinare, completând-o, deformând-o, asociindu-i aspecte inexistente din viaţă care în perspectiva forţei de sugestie şi superiorităţii intelectuale a operei să aibă şanse de viabilitate, deoarece ele se vor o explicaţie a genezei. Este cazul romanelor *Mite* şi *Bălăuca* ale lui Eugen Lovinescu unde construcţia personajelor împrumută elemente ale biografiei poetului din imaginaţia populară turnată în construcţia lor din perspectiva ideală a operei. În acest sens, romanţiosul predomină, eliminând orice motivaţii realiste ale procesualităţii creaţiei şi relaţiile cauzal-obiective ale acestei procesualităţi. Libertatea de invenţie este absolută. Se pedalează pe elementul biografic surescitant, bogat în senzaţii tari, care să atragă. Factorul extraestetic devine atât un scop, cât şi un mijloc. Autorii urmăresc adesea o facilă şi efemeră afirmare prin rapiditatea captării imenselor mase de cititori cu totul neavizaţi asupra valorii şi adevărului istoric, cu o cultură obţinută prin mass-media. Romanul poliţist şi de aventuri pot fi încadrate în aceeaşi manieră tehnică. De asemenea, *best-sellers*-urile cinematografiei americane, în special interbelice, Western-urile, filmele muzicale, cu teme biografice, toate par să ţină de o anumită mentalitate sentimentală, reflex al societăţii de consum cibernetizate, de care nici producţia de vieţi romanţate nu este străină. Nici reuşitele biografii literare şi istorice ale lui S. Zweig, E. Ludwig, A. Maurois, L. Baswell nu reuşesc să explice procesul intim al genezei operei de artă sau al deciziilor politice ale omului de stat. Spre deosebire de *Război şi Pace* unde Tolstoi surprinde psihologia lui Napoleon, chiar dacă deformează şi se îndepărtează de adevărul istoric, în vieţile romanţate dedicate acestuia nefericirea omului Napoleon este aprioric fixată ca obiectiv, iar pentru susţinerea acestei imagini elementele biografice sunt flancate de fapte şi evenimente sensibile din viaţa cotidiană a eroului care contrastează violent cu imaginea geniului politic şi militar[60]. Cel puţin una din tendinţele actuale evidente ale vieţii romanţate este de a epuiza exhaustiv obiectul prin tehnici cantitative[61]. Generalizarea pripită, exacerbarea individualului netipic

duc la lacrimogen, la finaluri spectaculoase fără adâncime psihologică, printr-o ardere a etapelor motivaționale şi situaționale.

Schema ideologică a vieții romanțate are la bază concepția romantică despre puterea absolută a Erosului. Între absolutul erotic, ca principiu suprem al existenței, şi dorința subiectivă de îmbrățişare a universalului prin impulsurile ideale ale iubirii capabilă, în transfigurarea ei pură, să cuprindă absolutul în clipă, spiritualitatea romantică a realizat convertirea acestor aspirații la ideea creştină a suferinței, de unde şi destinul implacabil al nefericirii predestinate.

Fuziunea dintre principiile cavalerismului medieval şi concepția romantică despre dragoste s-a consolidat progresiv. Mistica religioasă a formelor de viață feudală proiectase aspirațiile fireşti în sfera idealurilor. Triada hegeliană: iubire, onoare, fidelitate, situată la temelia esteticii romanului cavaleresc, capătă un nou spațiu de mişcare şi devenire în epoca romantică. Faptele eroice, răzbunările, credința pentru stăpâna adorată, dragostea stilizată artificios se întregesc în perspectiva autohtonă a culorii locale, prin sentimentele naționale patriotice şi democratice.

Contopirea estetică dintre dragostea pentru femeia ideală, patriotism şi eroismul cavaleresc va constitui o schemă a romanului istoric romantic. Nu întâmplător romanele lui Al. Dumas şi H. Sienckiewicz conțin întregul protocol al normelor de conduită cavalereşti. Cavalerul, odată ce era investit, avea canon pe viață păstrarea demnității şi a onoarei lui formale, precum şi ocrotirea femeii căreia îi jurase credință în dragoste, chiar dacă între timp el sau ea îşi dăruise inima altcuiva. În toate romanele lui Sienckiewicz, Jokay Mor, tragica încercare la care sunt supuse țările ocupate este însoțită de peripeții neprevăzute la care este supusă iubirea protagoniştilor, unde întotdeauna el este cavaler de frunte şi oştean destoinic.

Caracterul romanțios apare foarte puternic în operele de început ale literaturii române, iar abundența elementelor romanțate aminteşte de *Misterele Parisului* al lui E. Sue, de Alexandre Dumas, a căror influență în faza de început nu poate fi subestimată. Estetica romanului de aventuri, dragostea desacralizată de fiorul pasional şi nu întotdeauna morală din romanul de *cape et d'epée*, bravada muşchetarilor şi coeziunea internă a grupului şi-au pus pecetea pe intriga romanelor lui D. Bolintineanu, Al. Pelimon, G. Baronczi. În romanele lui Sienckiewicz, distincției dintre eveniment şi procesul istoric neunificată în fluidul narativ îi este caracteristică separarea dintre personajele schematice din punctul de vedere psihologic şi hiperbolizarea fizică. Încă de la început, la Sadoveanu între procesele istorice obiective şi evenimente, între faptele şi gândurile oamenilor şi sensul istoriei la care participă există o legătură osmotică indestructibilă. Însă concordanța dintre gesturi şi fapte, dintre evenimente şi sens este de multe ori forțată sau artificioasă, în special în primele scrieri.

Campania dusă de critica literară interbelică împotriva vieților romanțate urmărea, printre altele, să răspundă la întrebarea dacă personajul de viață romanțată este numai "individualitatea excepțională" din istorie sau şi "viața unui copil al vremii noastre, a tipului reprezentativ, nu excepțional, viața de toate zilele, viața noastră, a tuturor, viața nenorociților de după război", aşadar un roman realist. Deci, "tipul excepțional" ar reprezenta o valoare morală, pe câtă vreme "tipul reprezentativ" o valoare socială [62].

O altă caracteristică a romanțiosului, pe lângă convenționalism, constă în formele exaltate şi iraționale ale vieții, fără nici un suport motivațional în necesitățile cotidiene ca şi în pseudomotivarea unui stil de viață axat pe ideea unei virilități atotputernice, amorale şi voluntariste în sine.

Până la esteticile contemporane devenise aproape o regulă ca toate romanele istorice (nemaivorbind de viețile romanțate) să conțină o intrigă erotică. Astfel, romanul istoric nu poate realiza senzația de totalitate epică a vieții, psihologia de epocă în clar-obscurul discret din cutele sufleteşti ale eroilor; funcționalitatea reală a verosimilului nu poate deschide drum ficțiunii fără apelul la funcția catarctică a iubirii şi a celorlalte acțiuni colaterale. Spațiul şi timpul artistic cunosc noi dimensiuni şi semnificații, datorită tensiunilor dinstre automatismele psihice şi aspirațiile ideale.

Deosebirea esențială dintre roman şi viața romanțată ține de modul în care sunt concepute personajele. Autorii de vieți romanțate nu îşi propun să creeze oameni în carne şi oase ci, mai degrabă, caractere ideale tratate foarte liber. Viața romanțată emană adeseori căldura unor emoții subiective ce duce la implicații alegorice. Autorii de biografii istorice se ocupă de individualități excepționale pentru ordinea politică a unei națiuni. Romancierul se ocupă de personalitate: el are nevoie de un cadru social stabil. Autorii de vieți romanțate de ocupă de individualități, uneori stilizate. Însă între romanul istoric şi viața romanțată există o întrepătrundere şi o continuitate perpetuă. Adeseori, romanțiosul este o verigă intermediară între epopee şi roman, verigă reprezentată în cultura medievală de romanul de aventuri. Cu rădăcini în mentalitatea magică, eroii romanelor de aventuri urmează o structură dialectică şi ternară a expedițiilor. Aventurile în care sunt antrenați şi cărora li se dedică le creează un *vacuum* interior care favorizează rapiditatea faptelor; caracteristică pentru identitatea lor artistică rămâne numai dinamismul, importanța şi măreția acțiunilor. Eroii romanului de aventuri pot sluji una din valorile bipolare: Binele sau Răul. În funcție de ataşamentul lor la una din ele se îndreaptă şi simpatia față de ei. Ca şi în basme, balade sau în literatura religioasă eroii pozitivi sunt buni, frumoşi, întotdeauna învingători. O consecință firească este că forțele Răului întrunesc toate atributele negative şi că vor trebui să piară. Sfântul Gheorghe ucide balaurul, arhanghelul Mihail îl alungă pe Diavol. Structura ternară, a cărei primă consacrare rezidă în dogma fundamentală a creştinismului: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh

formează o unitate cu neputință de desfăcut în părțile ei componente. Cel mai adesea eroii romanelor de aventuri vor fi în număr de trei sau vor fi supuşi la trei încercări, obținând victoria numai la a treia încercare.

Pe baza considerațiilor de până acum, se impune un răspuns la întrebarea: care sunt diferențele, de la cele ideologice până la cele estetice, între romanul istoric, viața romanțată şi monografia ştiințifică? O primă constatare se relevă cu tăria evidenței: principiile estetice ale epopeii postulează în cadrul de referință gnoseologic şi axiologic concomitența organică a valorilor etice şi estetice. În vechile epopei, percepția ideilor în aparența lor sensibilă avea loc spontan, fără mijlocirea conceptului. În acest sens, arta nu avea decât să pună în formă imanentă substanța preformală a eposului. În romanul istoric de mai târziu, bunăoară în cel din epoca romantismului, etica nu mai apărea ca o derivare a ordinii naturale şi, în consecință, nu mai era simțită ca ceva intrinsec viziunii despre lume şi viață a personajului, ci ca o elaborare reflexivă a subiectului creator, ca rod al raportării şi poziției lui față de lume.

Alte considerații estetice se impun în lumina acestei diferențieri. Personajelor epopeice le este proprie o puritate a credinței, nepângărită încă de forma convențională. Idealurile lor se metamorfozează într-o transcendență mundană, dat fiind faptul că amploarea spațio-temporală la care sunt trăite şi simțite le proiectează ca permanențe ale colectivității.

Menținându-ne tot în planul diferențierii estetice dintre roman şi epopee, vom observa că schema morfologică a basmului, prezentă cel puțin ca tipar exterior al compoziției, este absorbită de concepția particulară despre aventură. În opera de evocare, dedublarea internă temă-acțiune, destin colectiv-destin individual a fost dizolvată în fluxul de imagini şi simboluri culturale, specific lumii de valori a operei.

Cucerindu-şi încetul cu încetul o poziție predominantă ca specie artistică, romanul absoarbe lumea ca pe o reflectare a totalității, pentru a ataca apoi, printr-o punere în mişcare a aceteia, ultima citadelă rămasă neviolată de tentaculele analizei sale: abisurile sufletului uman. În cazul romanului, Omul şi raportarea lui la mişcările sufletului său reprezintă cel mai adesea substanța analizei psihologice. Romancierul se situează, îndeobşte, la persoana a treia, pe o poziție obiectiv-impersonală, detaşat de lumea sa, observând-o la rece; epopeea implică o concomitență a lumii cu destinele eroilor. Unghiul de sesizare a mişcării sufleteşti era dat de mişcarea totalității în sine spre un deznodământ intern; în roman, şi nu neapărat în cel modern, de maturizarea conflictului dramatic dintre Eu şi lume, ca urmare a ipotezelor valorice, stabilite a priori de către romancier. Deosebirea cea mai evidentă dintre caracterul epopeic al eposului eroic şi romanul propriu-zis se poate vedea analizând principiul estetic al romanului cavaleresc şi de aventuri. Aici formele acțiunii au devenit un principiu în sine prin dinamica aventurii; dar sunt golite de fiorii şi de germenii sensibili ai orizontului transcendental; a trebuit să

apară *Don Quijote de la Mancha* ca să ridice puritatea idealului la orizontul transcendenței şi al spiritualității în cadrul unei culturi naționale.

Ca şi în universul organic al vechilor epopei, în opera de evocare există un echilibru între activitate şi contemplare, ceea ce duce la anularea oricărei contradicții dintre interioritate şi exterioritate. Obârşia acestei armonii rezidă în cultura natural-organică din care s-a născut şi se hrăneşte opera, ceea ce instituie, la nivelul relațiilor dintre individual şi social o legătură indisolubilă dintre agenții externi şi acțiunile personajului. Evocarea unei astfel de specificități a culturii arhaice, prin necesitatea autenticității formelor artistice, a presupus anularea obiectivă a conflictelor individuale romaneşti în substanțialitatea normativă a epopeii. Gyorg Lukacs, în renumita sa carte *Teoria romanului*, apărută în 1916, ataca, de pe pozițiile esteticii hegeliene, diferențierile structurale dintre roman şi epopee. În acest sens, el pornea de la raportul dintre individ şi lume, individ şi conştiința sa şi răsfrângerea acestor raporturi în opera de artă, în funcție de specificul diferitelor culturi şi epoci culturale.

După Lukacs, lumea epopeii "este o lume omogenă, a cărei unitate substanțială nu poate fi tulburată nici măcar de divorțul dintre om şi lume, dintre Eu şi Tu. Sufletul se situează, ca orice element al acestei ritmicități, în centrul lumii; hotarul pe care îl desenează conturul său nu se deosebeşte în esență de conturul lucrurilor…".[63]

Caracterul romanțios constituie însă numai un aspect exterior şi parțial pentru a putea spune că unii autori şi-ar fi planificat conştient elaborarea de vieți romanțate după tipicele modele ale genului. Veritabilele caracteristici pentru definiția vieții romanțate trebuie căutate în structura internă a compoziției unde fiecare artă îşi plăsmuieşte nucleul său ideatic originar, învelit în protoplasma imaginii artistice.

Însă organizarea obiectivă la care se întoarce o operă istorică reprezintă procesul de diferențiere de literar. Pe măsura diversificării şi apariției de noi structuri narative, de noi compoziții şi tehnici ale romanului asemănările nu se mai pot susține. Structura narativă a lui Nicolae Iorga nu se mai aseamănă cu ordinea expozitiv-cronologică a descrierii faptelor din narațiunile cronicarilor; descrierea luptei de la Waterloo nu este realizată cu aceleaşi mijloace de Michelet şi de Hugo, deşi ambii autori îşi aleg ca punct de observație o înălțime, de unde îşi fixează perspectivele; aceleaşi legi ale perspectivei, de la *Neamul Şoimăreştilor* până la *Frații Jderi*, când sunt descrise luptele, sunt dezvoltate din descrierile acțiunilor militare din cronicile lui Miron Costin şi Ion Neculce.

Viața lui Ştefan cel Mare (1934) plănuită de Sadoveanu încă de pe băncile liceului, dar realizată de-abia cu patru decenii mai târziu, reprezintă singura încercare a autorului de a aborda existența unei personalități istorice de prestigiu. Înainte de a constitui o uvertură la simfonia *Fraților Jderi*, un exercițiu şi un antrenament în vederea organizării materiei şi elaborării tehnicii constructive în plan artistic, cartea reprezintă bilanțul unei pregătiri. Pentru că în intenția primă gândul

scriitorului era să realizeze figura şi epoca domnitorului Ştefan cu mijloacele biografiei istorice şi ale vieţii romanţate ceea ce, în cazul unei reuşite, ar fi făcut ca *Fraţii Jderi* să nu mai apară. Nemulţumirea intimă a autorului a făcut, probabil, ca să lepede de la sine această tehnică şi să adâncească planul compoziţional iniţiat în romanele istorice anterioare. S-ar putea ca şi popularitatea formei romanţate în memorialele de călătorie şi biografia istorică, înţeleasă ca operă de popularizare ştiinţifică în perioada intrebelică, să-l fi determinat la o astfel de expediţie. Ea răspundea unei comenzi a editurii Ciornei la care scriitorul, fidel proiectului utopic de îmbunătăţire a soartei ţărănimii prin culturalizare, răspunsese cu căldură. *Viaţa lui Ştefan cel Mare* deschisese seria monografiilor ştiinţifice din colecţia "Enigma" a Editurii Fundaţiilor Regale. Ea era reprezentativă pentru scopul urmărit de editură, de canalizare a energiilor tinere spre scopuri nobile prin urmarea modelelor de vieţi şi personalităţi marcante din toate domeniile de activitate.

Sadoveanu va fi înţeles, probabil, din încercarea de prezentare a eroului din *Viaţa lui Ştefan cel Mare*, imposibilitatea tratării artistice a genezei faptelor istorice ale omului de geniu. În spatele existenţei unei mari personalităţi rămân neexplicate realizările de excepţie prin cunoaşterea raţională. Obsesia dezlegării acestor mistere psihologice atestă nobila demnitate a efortului cunoaşterii umane: când cercetarea ştiinţifică şi artistică ating limita superioară, intervine apoteoza mistică şi mitică izvorâtă din admiraţie. Sadoveanu în *Viaţa lui Ştefan cel Mare*, G. Călinescu în încercarea de a explica istorico-genetic apariţia lui Eminescu în cultura română, o exprimă răspicat:

"Ştefan-Voievod Muşat a apărut inexplicabil în aparenţă în viaţa acestui neam, dezvoltând o forţă în dezacord cu mediul contemporan şi realizând o operă armonioasă ce rămâne încă o pildă pentru ce va să fie… Sinteza e în tainele viitorului, dar Dumnezeu ne-a desluşit-o, trimiţându-ne pe aleşii săi.

Ordinea (politică şi economică) şi frumosul (intelectual şi moral) sunt singurele justificări valabile ale umanităţii în curs, în faţa Celui etern". [64]

Dar dacă pentru istoricul literar ghidul cel mai sigur în înţelegerea personalităţii unui artist rămâne descoperirea unor sensuri interpretative în opera însăşi, pentru romancierul sau biograful istoric dificultatea întreprinderii este sporită atât de complexitatea interpretărilor, a distanţei în timp şi a lipsei de izvoare şi, mai ales, de complexitatea vieţii din epocă. Substanţa istorică din cronici, bogată în sugestii, se cere şi ea interpretată, transpusă în planuri şi perspective, personajele reînviate din imobilismul caleidoscopic al cronicilor şi văzute în mişcare, devenire şi înlănţuire. Sarcina preponderent documentară a unei biografii nu poate transpune în act toate aceste cerinţe ale ficţiunii.

Caracterul de biografie istorică reiese destul de clar din intenţia autorului de a concretiza în limitele cronologice ale vieţii, faptele remarcabile ale domnitorului. Dar stilul său, pânzele imaginilor solemne necesare unei asemenea expediţii

temerare, sunt rupte de greutatea materiei ce se cere prelucrată artistic şi nu mai au eficiența revelatorie din ficțiunile epice. Deşi întrebuințează toate procedele stilului expozitiv şi narațiunea este alertă, lipseşte momentul fuziunii dintre necuprinsul vieții reale – suportul verosimilității – şi complexitatea veridică a unui personaj de geniu, cu neputință de redat artistic într-o monografie ştiințifică fără ajutorul ficțiunii.

Inovații compoziționale vin să suplinească această "coupure épistemologique". Orizontul european în care sunt văzute faptele şi acțiunile domnitorului devine o constanță a gândirii istorice a scriitorului şi va contribui la intensificarea emoției epice precum şi la lărgirea perspectivelor.

Expunerea directă şi strict cronologică a vieții şi faptelor lui Ştefan este însoțită de masive intervenții afectiv-subiective, cu evidente intenții de justificări şi explicații. Copilăria, strămoşii, prezentarea geografico-istorică a țării, a psihologiei locuitorilor ei, urcarea pe tron a părintelui său, uzurpat de chiar unchiul lui, momentul marilor pregătiri pentru câştigarea independenței, marile bătălii şi victorii, căsătoriile, armata, talentele de militar, de om politic şi de stat, moartea tragică – toate acestea sunt supuse unui riguros paralelism biografic, dintre evoluția în timp – ca subiectiv şi realizările pe măsura acestei evoluții – ca un proces obiectiv, ceea ce, de fapt, este tipic marilor autori de biografii romanțate. Dar în contextul legității obiective, social-politice, urmărită cu perseverență analitică de autor, liniile evolutive de devenire subterană sunt rupte. Momentul unic al clipei când din invizibile frânturi de imagini, de gânduri, de reacții subiective la infinitatea stimulilor externi, în personalitatea eroului ia naştere o nouă hotărâre, un nou gând, deci o nouă notă pentru întregirea caracterului său ca personaj, lipseşte şi nu poate fi sugerat nicidecum cu mijloacele vieții romanțate.

Descrierea exactă, în marginea adevărului atestat documentar, deşi literară până unde este posibilă ca stil ştiințific, nu înseamnă literatură. Jules Michelet, N. Iorga, E. Quinet, A. D. Xenopol etc. făceau şi ei, în felul lor, beletristică, dar istoria, ca ştiință, urmăreşte prin fapte riguros demonstrate particularul, restaurarea adevărului, iar literatura – prin fapte verosimile - universalul. Succesiunea sintagmatică a primeia nu înseamnă acelaşi lucru cu simultaneitatea paradigmatică a celeilalte. Judecățile axiologice făcute de autor despre erou transcend realitatea concretă: apologia personalității este directă. Misiunea lui Ştefan este de esență divină. Investit cu un crez special, de "atlet al lui Hristos", el se bucură de o condiție unică între toți domnii Creştinătății, aceea de a fi singur în "calea tuturor răutăților". În senzația vie a vieții, impresiile autentice trebuie să concorde cu faptele istorice încorporate lucrurilor, locurilor şi numai cadrul pur al evenimentelor cu semnificație istorică majoră trebuie să rămână ca un portic pe unde să intre cohortele de umbre din lumea trecutului, înviate, ce vin din nou să populeze şi să dea viață acestor evenimente.

Fără să afecteze valoarea operei sau chiar să diminueze intenţia iniţială de informare şi de popularizare, este semnificativă statornicia concepţiei despre Ştefan cel Mare, propusă spre demonstrare. Astfel, tiparul personajului este prestabilit a priori ca personaj literar şi se sustrage regulilor devenirii artistice.

"Dezvoltarea lor finală, pentru destinul lor misterios, care ne poartă pe toţi în spirala ascendentă a umanităţii, era dintru început hotărâtă de Dumnezeu". [65] Perfecţiunea personajului de esenţă idealist-obiectivă capătă, în concepţia lui Sadoveanu, aura nemuririi prin menirea realizărilor superioare care, învingând inerţia distrugătoare a materiei, fac ca pumnul de lut trecător să devină nemuritor.

Un argument pentru desprinderea vieţii romanţate din monografia ştiinţifică, a artistului din formele conştiinţei istorice îl obţinem prin compararea unor capitole din *Fraţii Jderi* şi *Viaţa lui Ştefan cel Mare. Istoria lui Ştefan cel Mare pentru poporul român* a lui Nicolae Iorga trata, conform idealului de unitate naţională de la începutul secolului, trădarea domnitorului muntean Laiotă Basarab în termenii cei mai dureroşi, în momentul când el însoţea oştile musulmane spre Războieni. Sadoveanu, fidel principiului de reflectare obiectivă a faptului monografic, nu omite episodul, dar în *Fraţii Jderi* îl elimină discret şi prin personajele din Ardeal şi Muntenia de la curtea lui Ştefan cel Mare lasă să se înţeleagă unitatea potenţială a românilor.

Viaţa lui Ştefan cel Mare nu este însă decât un caz particular pentru Sadoveanu. În celelalte romane istorice, autorul a întrebuinţat o soluţie tehnică originală, o legătură indisolubilă dintre elementele romanţate şi romanul istoric. Fără să abdice total de la formula romanului de aventuri cu eroi "supraoameni" el acordă etnicului, socialului şi umanului *o pondere decisivă*, lărgeşte sfera romanului social în cadrul romanului istoric. De aceea, elementul "romanţios" ca un apendice altoit artificial, în trunchiul romanului istoric "clasic" nu mai poate fi depistat cu uşurinţă. Elementele de viaţă romanţată sunt asimilate tehnicii de evocare romaneşti, ca punct de plecare şi catalizator al acţiunii sociale, ca pătrundere intensivă în sfera realităţii. O caracteristică a tuturor vieţilor romanţate este că au la bază o violentă reacţie psihologică, de răsturnare a unui adevăr stabilit a priori, însă susceptibil de remanieri spectaculoase. După cum, la origine, tot un element romanţios este prezenţa biografiei în romanul istoric. Elementele de viaţă romanţată tensionează conflictul dintre protagonişti, schimbă adeseori planurile în desfăşurarea acţiunilor. Un analist obiectiv de talia lui Zweig se lansează în peroraţii afectate privind pretinsa nevinovăţie a reginei Scoţiei. Se cunoaşte însă adevărul istoric, dar ce mobiluri sufleteşti au existat în spatele dramei ei sentimentale nimeni nu ştie.

Când certitudinea adevărului reieşit din documente nu poate fi pusă la îndoială, însăşi structura romanţată creează o nouă fuziune estetică între eroină, ca personaj secundar de roman, şi proiecţia ei masivă în mecanismul general al cărţii. Căci pe măsură ce acţiunea romanului istoric reuşeşte să reînvie epoca în sensurile

generale ale adevărului, elementele romanțate dispar sau trec pe un plan secundar. S-ar putea spune că este o lege invers proporțională cu principiile vieții romanțate.

În romanele istorice româneşti cuplul erotic, de substanță shakespeariană, amintind de drama veroneză, are semnificații mai adânci: protagoniştii sau partenerii nu numai că aparțin unor familii vrăjmaşe, dar şi unor case domnitoare vrăjmaşe. Dat fiind caracterul de mezat şi de nestatornicie al domniei de la Moldova, eterna râvnă şi apel la orice mijloc pentru redobândirea ei, dragostea aceasta pură, tragică prin statornicia ei, în raport cu o lume ostilă, depăşind trecătoarele uri şi neînțelegeri, este "o creangă de aur care va luci în sine, în afară de timp". Paralelismul dintre rezolvarea conflictului erotic şi a conflictului social, a conflictului etic şi estetic generează şi o continuă întrepătrundere şi reciprocă reliefare a acestora. Dragostea dintre beizade Alecu şi domnița Catrina, biruitoare a tuturor obstacolelor de natură politică şi diplomatică puse de tatăl ei, este ea însăşi o modalitate de reflectare a vitregiei unei domnii suspicioase de conservarea ei până la obsesie. Căci fără să afecteze natura curată a iubirii, în dragostea beizadelei îşi afla sălaş şi voluptatea răului: voința meschină de a-l umili pe tiranul care luase locul părintelui său, iar pe de altă parte, şi reversul urii lui Duca, de a-l pedepsi pe cel care-i încurca planurile şi deținea scrisori secrete către craiul Poloniei privind o alianță antiotomană, otrăvindu-i siguranța zilelor şi a viitorului. Nu întâmplător toți protagoniştii cuplurilor îşi plimbă destinul dragostei nefericite pe amarele cărări ale pribegiei sau în exodul general al țării în fața năvălitorilor.

Personajele istorice, într-o firească simbioză, pe lângă durerea dragostei, simt durerea țării, mai mare şi mai sfântă, amplificată de tragice rezonanțe, într-o imagine totalizatoare. Această imagine este realizată prin tehnica succedaneică a romanului picaresc. Eroul este un călător în sens invers, angajat afectiv şi efectiv. El se întoarce în patrie, la locul primordial, chemat de intimul lui instinct de regăsire a spațiului şi timpului ancestral de unde el şi generațiile trecute au purces spre zările istoriei. Substratul ontologic al locului este în el şi cere aderarea la momentul genezei, la origini, alături de prezența vie a naturii şi a factorului *spiritus* loci, ca reacție la efemer şi nesiguranță axiologică. Acțiunea nu se mai petrece în palatul Caterinei de Medicis sau la Versailles. Chiar dacă factologia narațiunii nu este bine articulată, psihologia romanescă este înviorată şi aprofundată prin emblemele culturale care motivează comportamentul şi viziunea eroilor. Unor eroi de dimensiuni monumentale le trebuie acțiuni şi evenimente identice, aşa cum a procedat Sienckiewicz în romanele sale: Longinus de Podpibieta, Burlaj, Kowalski, Janosz Radziwil sunt, de aceea, personaje schematice, cu contururi palide. Deoarece registrul compozițional al esteticii de evocare a demonstrat că orice mare personalitate, situată, de obicei, ca un nucleu, în centrul operei, de la care converg şi diverg acțiunile, limitează arbitrar istoria şi evenimentele. Prin atitudinea afectivă indirectă a celorlalte personaje se realizează un echilibru între părțile operei, prin

proiectarea colectivităților umane în istoria societății evocate. Astfel, personajele câştigă în conturarea vieții lor sufleteşti. Verosimile şi autentice, ele înlătură primejdioasa limitare din viața romanțată a istoriei la istoria evoluției unei individualități, istoria propriu-zisă a timpului ei fiind cadrul acestei evoluții.

Alături de inițierea culturală, pentru a trece în sfatul bărbaților, în obştile țărăneşti, era nevoie şi de un examen al bărbăției. Dragostea, prin puterea de a dezechilibra ritmul firesc al ciclurilor, reprezintă un astfel de examen.

Romanul de iubire din interiorul romanului social demonstrează încă fertilitatea influenței lui Walter Scott în cultura europeană, iar răpirile de fecioare, lupta dintre doi reprezentanți ai armatelor duşmane reminiscente din "romanul negru" şi cel cavaleresc.

Eroul din *The Bride of Lammermoor* se căsătoreşte cu fiica uzurpatorului şi ucigaşului tatălui său; tânărul Radu Socol din *Doamna Chiajna* fuge împreună cu Ancuța într-un castel dărăpănat din pădurea Motrului, unde cade jertfă puterii domneşti trimisă după el; Chimene a lui Corneille se căsătoreşte cu ucigaşul tatălui ei nu din rațiuni morale sau politice; la eroii lui Sadoveanu adeziunea la familie, ca diviziune a obştii, generează prăbuşiri adânci în starea afectivă a personajelor. Se dă o luptă crâncenă între chemarea fermecătoare a iubirii şi glasul imperativ al datoriei.

Conflictul dintre pasiune şi moralitatea datoriei este ilustrat cel mai bine de exemplul lui Tudor Şoimaru. În schimbul unei iubiri care să implice deschiderea ființei spre împlinirea de sine, prin tumultul trăirii, răzeşul a ales calea datoriei față de "neamurile" sale şi de sângele vărsat. Erosul, ca imixtiune agresivă în orizontul spiritual al comunității, este învins. Pentru că omul vechilor civilizații nu există doar ca entitate fizică individuală, ci mai ales în calitate de subiect colectiv, unde socialul înglobează valorile culturale. Nu el ca individ deliberează în acțiunile lui, ci legea ca voință nescrisă şi cod de viață al acestei comunități.

Sub influența scientismului pozitivist "viața romanțată" contemporană tinde să absoarbă tot ceea ce are legătură cu omul şi cu opera, pentru ca din discernerea exhaustivă a tuturor informațiilor, de la scrisorile de familie şi jurnalele intime, mărturii, arhive etc. până la explicarea operei, să răsară nu imaginea exemplară a creatorului, ci reconstituirea cât mai exactă a datelor naturale ale vieții şi personalității. Tranziția de la biografie la monografie este evidentă. Unul din maeştrii genului, André Maurois, a inaugurat în Franța o adevărată tradiție, mergând în acest sens până la aparatul critic şi notele de subsol. Viețile romanțate contemporane încearcă să recompună obiectiv complexitatea vieții cu mijloace de investigație ştiințifice, evitând la *coupure épistemologique* din romanul contemporan a cărui structură compozițională le-a accentuat şi mai mult tendința spre documentare. Se observă, ca şi în romanul istoric tradițional, o regrupare viguroasă a documentelor spre logică, precizie şi claritate.

Tendințele structural-compoziționale ale vieților romanțate urmează cu fidelitate pe cele din istoriografie şi din artele plastice. Cercetarea istorică a celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea evită narațiunea, detestă generalizările, preferă analiza minuțioasă şi forma ei caracteristică este monografia. Nu se interesează de idei şi de indivizi, considerându-le abateri de la anumite norme. Aşijderea, literatura s-a îndepărtat de la preocuparea ei tradițională pentru narativ şi dramatic, a abandonat interesul pentru subiect şi personaje, orientându-se spre studiul analitico-descriptiv, subiectiv, al reacțiilor sufleteşti inconştiente.

Se urmăreşte trasarea formei oricât de discontinuă şi incoerentă ar fi ea în aparență, pe care fiecare imagine sau eveniment o imprimă conştiinței. Pictura istorică şi cea portretistică au înregistrat mutații asemănătoare cu biografia şi narațiunea istorică. Abstractizarea impersonală a luat locul povestirii şi prezentării unor fapte eroice sau pline de culoare. Toate acestea au ca scop, în procesul rapid al dezvoltării cunoaşterii contemporane, să ofere sentimentul unei certitudini intelectuale.

În cadrul culturii de consum şi de masă actuale asistăm la un recul al vieților romanțate în favoarea altor forme ale romanțiosului care reprezintă materializarea unor valori şi teme ale culturii televizuale. Locul aspirațiilor romantice este luat de evenimentul emoțional , locul biografiilor romanțate cu iubiri celebre este luat de emisiunile de televiziune cu teme erotice gen: „Din Dragoste", sau „Iartă-mă". Datorită forței de persuasiune a imaginilor şi a capacității lor de a declanşa tirania evenimentului prin *hic* et *nunc*-ul său, televiziunile nu mai sunt acel spațiu public ideal unde se construiesc alternativele politice prin dezbateri, ci locul în care jocul politic devine spectacol, un ritual în care tirania imaginii duce la o indiferență crescândă față de conținutul vieții politice. Glorificarea banului, a luxului şi a atracției sexuale, a distracției şi a consumului material devine indicatorul de succes al posturilor de televiziune, nu numai private. Sugestia pe care ecranul, prin magia sa onirică, o administrează cu regularitate spectatorilor este aceea de irealitate „de dimensiune virtuală a existenței care declanşează dorința de evadare din lumea obişnuită. Prin doza habituală de reverie pe care ecranul o oferă el arată spectatorilor o lume a splendorilor şi generează iluzia falsă a atingerii ei doar prin participarea la jocurile de noroc gen „Vrei să fii miliardar" sau „Tele-robingo show". O emisiune televizată face din protagoniştii spectacolului sau din realizatorii de emisiuni „stele ale ecranului" după modelul „ stelelor de cinema". Succesul este asigurat de numărul de apariții pe micul ecran şi, ceea ce este mai grav, se confundă succesul cu valoarea. Această confuzie a creat următoarele categorii ale spectacolului cotidian: personaje politice, vedete şi idoli.

Polarizarea socială rapidă a societății româneşti postdecembriste a dus la apariția noilor ierarhii care nu au nici o legătură cu ideea de merit sau de efort personal. Mai mult, „băieții deştepți", prin apariția lor continuă pe toate canalele

mediatice, impun un nou tip de stratificare socială care face din practicile de consum cultural ostentativ un principiu agresiv de autoevidențiere. Aceste practici de consum cultural în calitate de criteriu de stratificare socială sunt un rezultat al culturii de masă. Principalele teme ale culturii de masă sunt seducția şi dragostea, confortul material şi bunăstarea.

Cultura de masă concepe viața drept consum al produselor şi devine „autoconsumul vieții sociale" (E. Morin). Viața, ca valoare supremă unică, se supune eticii fericirii, plăcerii imediate, jocului şi spectacolului , confortului şi bunăstării, abandonând noțiunile de individualitate sau valoare personală.

În condițiile crizei de autoritate a statului de drept şi a permisivității sistemului juridic are loc fenomenul numit în sociologia devianței „patologia normalității" prin validare consensuală. Astfel, dacă din zece indivizi nouă fură, cel cinstit va fi ridiculizat sau marginalizat pe motiv că nu se încadrează în modelul dominant. Amoralitatea succesului şi aroganța agresivă a „ciocoilor noi cu girofar" sunt trăsăturile distinctive care separă producțiile televizuale actuale de viețile romanțate. În producția de vieți romanțate din secolul XX, de pildă, etica muncii şi etica succesului sunt intercondiționate. Eroul o pornea „de jos" şi prin seriozitate, competență şi credință ajungea „sus". Ford, Rockefeller, Morgan, etc. sunt numai câțiva dintre eroii vieților romanțate. Credința într-un ideal şi urmărirea lui cu mijloacele morale, validate oficial de către societate, diferențiază aceşti eroi de îmbogățiții tranziției. Ce personaj, ce model moral ar putea oferi lumii un miliardar de carton? Sau ce poate oferi lumii o vedetă de televiziune ale cărei merite şi talente sunt tocmai apariția zgomotoasă pe micul ecran față de viețile romanțate din perioada postbelică ale căror personaje din lumea sportului, a filmului, a muzicii uşoare au lăsat ceva lumii care rezistă în timp?

NOTE:

1 Râpeanu, Valeriu, *Studiu introductiv* la Gheorghe I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor româneşti*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1980, p. LXII.
2 Dumezil, G., *Mythe et epopée*, Paris, Gallimard, 1974, vol. I, p. 10.
3 Jung, C.G.; Kerenyi, Ch., *Introduction a l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1968, p. 15.
4 Dr. Abraham, Karl, *Psychanalyse et culture*, Paris, Payot, 1969, p. 8.
5 Plumyene, Jean, *Les nations romantiques*, Paris, Fayard, 1979.
6 Apud Râpeanu, Valeriu, *Studiu introductiv* la Gheorghe I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor româneşti,* op. cit., p. LX-LXI.
7 Iorga, Nicolae*, În legătură cu chestia literară*. Apud Sadoveanu, Mihail, *D-l Iorga despre tradiția literară*, Opere, vol. 20, Bucureşti, E.P.L., 1966, p. 436.
8 Sadoveanu, Mihail, *Viața lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 14.
9 Vezi, spre exemplificare, rezultatele obținute de Chaunu, Pierre, în *Histoire serielle. Histoire quantitative*, Paris, Armand Collin, 1978.
10 IORGA, Nicolae, *Generalități cu privire la studiile istorice*, Ediția a 3-a, Bucureşti, 1944, p. 44.
Nicolae Iorga deosebea net între istoricul literat şi literatul istoric: "Pentru aceasta-i trebuie fantasie, însă nu fantasia istoricilor romantici, cari creau ce nu era sau adăugau şi îndreptau ceia ce nu e permis a se adăuga şi îndrepta; fiindcă acele lucruri au fost aşa şi nu altfel. Aceia e fantasia literatului care poate opera din creerul artistului, ca Minerva din creerul lui Joe. Fantasia lui e fantasia reproductivă-creatoare şi ea în felul ei, căci din cenuşa ei învie o epocă moartă. Deprins cu amănuntele, istoricul trebuie să-şi facă iluzia că trăieşte în timpul cu care se ocupă, între oamenii pe care-i studiază şi să ne vorbească de acel timp şi de acei oameni ca de lucruri văzute şi trăite. E o minune pe care în literatură o face zilnic talentul şi entuziasmul pentru subiect.".
11 Călinescu, George, Prefață la Sadoveanu, Mihail, *Romane şi povestiri istorice*, Bucureşti, I.E.P.L., 1961.
12 Sadoveanu, Mihail*, Frați Jderi*, vol. I, Ediția a VI-a, Bucureşti, Editura Tineretului, 1969, p. 193.
13 Adorno, Th., *Was bedeutet. Aufarbeitung der Vergangenheit*, în: *Erziehung zur Mundigkeit. Vortrage und Gestrache mit Helmut Becher,* 1959-1969.
14 CROCE, Benedetto, *La poesia*, Bari, Laterza, 1954, p. 16.
15 CASSIRER, Ernst*, Essai sur l'homme*, Editions de Minuit, Paris, 1975, p. 245.
16 MAIGRON, Louis*, Le roman historique dans l'age du romantisme*, Paris, Librairie Honoré Champion, p. 9, Ediția a II-a.

17 STĂNESCU, Eugen, *Imaginea Evului Mediu românesc în opera lui Mihail Sadoveanu*. În: „Viaţa Românească“, XIV, nr. 11, 1960, p. 199.
18 Marx, K., *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Bucureşti, Editura politică, 1972.
19 Marx, K., 18 *Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în: Marx, K.; Engels, F., Opere, vol. 8, Bucureşti, Editura politică, 1960, p. 119.
20 Marx, K.; Engels, F, *Ideologia germană*, în Opere, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 18.
21 *Ibidem*.
22 Ibrăileanu, G., *Opere.* vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1974, p. 400 (Note şi variante la ediția I).
23 *Ibidem*, pag. 400.
24 *Ibidem*, p. 408-409.
25 Ibrăileanu, G., *op. cit*., p. 111.
26 Eliade, Mircea., *Le mythe de l'éternel rétour. Aspecte ale mitului*, Bucureşti, Editura Univers, 1978, pp. 157-170.
27 Sadoveanu, Mihail., *Vremuri de bejenie*, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, p. 9.
28 *Ibidem*.
29 Sadoveanu, Miihail., *Hanu Ancuței*, Bucureşti, Editura Minerva, 1971.
30 Ibrăileanu, G., Mihail Sadoveanu: "*Dumbrava minunată*" şi "*Fântâna dintre plopi*", în *Viața Românească*, nr. 1, 1923.
31 Vezi Ricoeur, Paul., *Histoire et vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1970, p. 25. Autor al unor studii interdisciplinare valoroase, având ca metodă relația dintre hermeneutică şi fenomenologie, Paul Ricoeur consideră posibilitatea cunoaşterii integrale a trecutului, privit ca un sector al intersubiectivității şi ca dialog între conştiințe la nivelul deschiderii spre lume a operei de artă.
32 *Ibidem*, p. 30.
33 Într-unul din primele studii comparative dedicate romanului istoric european la noi, Comarnescu Paul., *în Stilul epopeic al d-lui Mihail Sadoveanu față de romanul istoric al lui Walter Scott* (Revista Fundațiilor Regale, XII, 1945, nr. 8, p. 370) evidențiază inadvertențele de fond dintre romanul istoric sadovenian şi romanul istoric european, în filiera tradiției inaugurată de Walter Scott socotit un maestru neîntrecut al culorii locale şi al imaginației poetice în acest gen romantic.
34 O explicație a mecanismului ideatic şi psihologic ar fi aceasta: "angoasa în fața prezentului trezeşte dorința obscură a participării la un timp primordial, total, altfel spus, ieşirea din timpul istoric şi intrarea în timpul fabulos al originii, în ille tempore". (Galina Oprea şi Alexandru Oprea, *J.J. Rousseau şi L.N. Tolstoi în căutarea vârstei de aur*, Bucureşti, Editura Univers, 1978, p. 42.)
35 Vianu, Tudor*, Opere*, vol. 10, Bucureşti, Editura Minerva, 1982.
36 Paleologu, Alexandru, *Spiritul şi litera*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1970, p. 219.
37 Vianu, Tudor, *Fazele portretului moral* (1946). În*: Opere*, vol 10. Editura Minerva, Bucureşti, 1982.
38 Plutarh, *Vieți paralele*, vol. 1, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1968.
39 Vianu, Tudor, *Fazele portretului moral* (1946). În: *Opere*, vol 10, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 100.
40 *Ibidem,* p. 102.
41 Francastel, Pierre, *Realitatea figurativă*, Editura Minerva, București, 1972.
42 Francastel, Pierre, *Figura şi locul*, Editura Univers, Bucureşti, 1971, p. 15.
43 Ureche, Grigore, *Letopisețul Țării Moldovei*, Editura Didactică, Bucureşti, 1966.
44 Curticăpeanu, Doina, *Orizonturile vieții în literatura veche românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, p. 95. Vezi şi Constantinescu, Pompiliu, Scrieri alese, E.P.L.A., Bucureşti, 1957, p. 110.
45 Polonofilia lui Grigore Ureche şi Miron Costin, xenofobia cu accente patetice a lui Ion Neculce, imaginea şi poziția tendențioasă despre domniile lui Tomşa-Vodă, Ştefan cel Mare, Ioan Vodă cel Cumplit, prezentată într-o lumină profund nefavorabilă aveau să fie reconsiderate dintr-un cu totul alt unghi de vedere la Sadoveanu.
46 Sadoveanu, Mihail, *Frații Jderi*, vol. I, Ediția a VI-a, Editura Tineretului, Bucureşti, p. 9.
47 Sadoveanu, Mihail, *Frații Jderi*, vol. I, Ediția a VI-a, Editura Tineretului, Bucureşti, p. 23-24.
48 Costin, Miron, *Opere*, vol. 1, E.P.L., Bucureşti, 1965, p. 134 (Ediția critică P.P. Panaitescu).
49 Papu, Edgar, *Călătoriile Renaşterii şi noi structuri literare*, E.P.L., Bucureşti, 1967, p. 9.
50 Sadoveanu, Mihail, *Frații Jderi*, vol. I, Ediția a VI-a, Editura Tineretului, Bucureşti, p. 16.
51 Sadoveanu, Mihail, *Frații Jderi*, vol I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1960.
52 Curticăpeanu, Doina, *op.cit*., p.111.
53 Rădulescu-Codin, C., *Legende, tradiții şi amintiri istorice adunate din Oltenia şi Muscel*, Bucureşti, 1910, p. 106.
54 Condrea, I. A.; Densuşianu, Ovid; Speranția, Th, *Graiul nostru*, I (1906-1907), p. 354.

55 Mrejeriu, L.; Kirileanu, S. T.; Popescu-Vînători, Gh., Cuza Vodă, *Istorisiri pentru popor*, Piatra Neamț, 1909, p. 149.
56 Condrea, I. A.; Densuşianu, Ovid; Speranția, Th*, op. cit*., p. 211.
57 Iorga, Nicolae, Statuia lui Cuza Vodă. *Oameni cari au fost*, vol 1, Bucureşti, 1967, p. 31-32. Apud. *Sămănătorul* III, 1903, nr. 45, 9 noiembrie.
58 *Ibidem.*
59 Vezi rechizitoriul sever făcut de Călinescu, George, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Bucureşti, Editura Fundațiilor Regale, 1941.
60 Vezi, spre exemplificare, Orieux, J., *Talleyrand*; Maurois, A.; Balzac; Castellot, A., *Napoleon*, vol. 1-2, Bucureşti, Editura politică, 1970.
61 Chaunu, P., *Histoire quantitative: bilan et perspectives*, în: *Revue d'histoire*, nr. 3, 1970
62 Interesante în această privință sunt şi considerațiile lui Zarifopol, Paul., *Pentru arta literară*, vol. I. p. 223?248; vol. II, p. 44-47, Bucureşti, Editura Minerva, 1971.
63 LUKACS, Gyorg, *Teoria romanului*. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice. Editura Univers, Bucureşti, 1977, p. 38.
64 SADOVEANU, Mihail, *Viața lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 7.
65 *Ibidem.*

CONCEPTE – CHEIE:

Adevăr istoric; amintire afectivă; tradiție; imaginar politic; istoricitate; evocare; evoluție istorică; stil artistic; portret politic, poezie populară; concepția despre lume; specific național; personalitate politică, roman istoric; viață romanțată; biografie literară; monografii; evocare artistică; legi compoziționale; ficțiune; adevăr istoric

ÎNTREBĂRI:

1. Evidențiați structurile antropologice ale imaginarului politic românesc.
2. Arătați raportul dintre distanța în timp a evocării şi modalitățile ei artistice de realizare.
3. Arătați tehnicile de evocare a personalităților politice în romanul istoric.
4. Evidențiați elementele de continuitate dintre literatura populară, cronici şi literatura cultă.
5. Analizați portretul politic din cronici şi baladele istorice.
6. Analizați raportul masă-personalitate în romantism.
7. Definiți romanul istoric şi viața romanțată.
8. Explicați raportul dintre ficțiune şi adevăr în geneza operelor de evocare.
9. Explicați normele tehnice şi regulile compoziționale de construcție a personajelor în genurile literare mai sus arătate.

10. Evidențiați diferențele dintre: a) cunoaşterea artistică şi cunoaşterea istorică; b) epopee şi romanul istoric; c) romanul istoric şi viața romanțată.
11. Evidențiați diferențele dintre viața romanțată şi telenovele.

CAPITOLUL VI

EVOLUȚIA IMAGINII POLITICE DE LA RENAŞTERE LA ROMANTISM

6.1. Clasic, romantic şi baroc în geneza formelor politice moderne

Epoca Renaşterii reprezintă o altă etapă importantă din istoria gândirii politice în care raportul dintre cunoaştere şi acțiune capătă o materializare de excepție în noua imagine a liderului politic propusă de Niccolo Machiavelli (1469-1527). După cum s-a văzut în capitolele precedente, în Evul Mediu creştin, precum şi în alte epoci şi regimuri politice, vectorul religios, prin legitimitatea teocratică a puterii, fixa imaginea şi formula politică prin actul încoronării, act prin care persoana regelui sau a împăratului devenea sacră.

Paradigma umanistă a Renaşterii va impune un nou tip de legitimare a politicului şi, prin urmare, va structura imaginea politică a liderilor pe alte coordonate. Omul văzut ca „prinț încoronat al naturii" şi ca „apoteoză a Creației" (Picco della Mirandola) are puterea de a stăpâni Soarta, Destinul, această „femeie capricioasă" sau „talazuri învolburate". Politicul iese de sub tutela religiei şi a moralei şi devine o ştiință a realității, („la verita effetualle delle cose"), arătându-i omului că-şi poate construi prin propriile forțe propriul său viitor. Redescoperirea Antichității, filosofia naturii, filosofia experimentală sunt alte caracteristici ale

paradigmei Renaşterii care se regăsesc aidoma şi în gândirea politică a epocii. Spre deosebire de gânditorii antici, Machiavelli nu mai este interesat de găsirea celui mai bun regim politic, ci de cucerirea, conservarea şi gestionarea puterii politice în vederea unui scop suprem: unitatea Italiei. Acest scop modelează raporturile dintre cunoştere şi acţiune, morala individuală şi morala publică a omului politic, mijloc şi scop. După cum „noblețea scopului neutralizează mârşăvia mijlocului", fondul generează imaginea publică, între realitate şi aparența ei fiind un raport de strictă determinare. „Prințul trebuie să fie viteaz ca un leu, viclean ca o vulpe, înțelept ca un bâtlan" spune Machiavelli într-un capitol din *Principele*. Există în opera lui Machiavelli un joc al reprezentărilor care se structurează de-a lungul unei axe a imaginii politice, construită pe baza conştientizării raportului inegal de forțe dintre principe şi duşmanii lui. Acest joc de reprezentări dintre realitate şi imaginile ei idealizate se subsumează raportului scop-mijloace. Imaginea Prințului nu mai derivă dintr-o formulă politică – sinteză a legitimării teocratice a puterii, ci este rezultatul calităților imanente ale Prințului. Nu întâmplător modelele de lideri preferate de Machiavelli sunt Lorenzo Magnificul şi acei condotieri care prin faptele lor de vitejie păreau să echilibreze raporturile inegale de forță. Dar Machiavelli ştie că actele de bravură nu sunt suficiente; de aceea, imaginile, aparențele sunt menite să dubleze realitatea, să o întărească în intenționalitatea ei. Ceremonialul de la curte, costumele prințului, atelajele, organizarea şi disciplina militară trebuie să dea duşmanilor senzația de putere, să ascundă slăbiciunile şi să inspire teamă şi admirație. Fiind un om al timpului său, cunoaşterea adversarului trebuie să se ridice la nivelul acțiunilor inițiate de el. Prin urmare, pe lângă imaginea lui construită, Prințul trebuie să exploateze la maximum slăbiciunile naturii umane: trădarea, intrigile, linguşelile, corupția, etc.

Aceste caracteristici ale Renaşterii vor pregăti şi impune o nouă formulă politică pentru epoca modernă. Regele nu mai trebuie să fie „bun, tolerant, şi înțelept", ca în Evul Mediu, ci puternic. Este interesant de remarcat că la această nouă formulă politică laicizată aderă şi unii înalți prelați cu funcții importante în conducerea statelor, precum cardinalii Richelieu şi Mazarin care au practicat şi popularizat această formulă. Ei au văzut în manifestările puterii o exteriorizare a măreției şi a prestigiului politic, ceea ce face ca imaginea să devină o sursă de legitimare politică. Maniera în care glisează raportul dintre imagine şi putere şi cauzele care determină producerea de noi sensuri în epoca modernă se pot vedea din analiza conflictelor sau corespondențelor dintre teoriile politice şi mentalitățile religioase, generate de Reformă şi Contrareformă.

Ideea de "corespondență" în gândirea politică poate deveni o cale de înțelegere a formelor politice ale unei epoci care se configurează în stilul ei istoric. Prin această metodă morfologică nu intenționăm să identificăm corespondențele cu analogia. Analogia poate marşa pe suprafața lucrurilor, mulțumindu-se cu

asemănarea unor fenomene sau procese care nu interacţionează. În schimb, corespondenţele, prin comunicarea a ceea ce este unic, irepetabil, esenţial în aceste serii se materializează în imagini ale timpului şi contribuie la configurarea acelei *forma mentis* dominante din detaliile ascunse sau uitate în spatele lucrurilor sau evenimentelor. Raportul dintre unitate şi repetabilitate, dintre singularitate şi totalitate, devenit posibil datorită noilor cuceriri în filosofia artei, poate afirma despre structura intimă a unui fapt dacă este reprezentativă pentru o serie a formelor istorice. Cunoaşterea alegorică, fiind reactualizată de curentele artistice ale secolului al XX-lea, pune în lumină ceea ce fenomenele au mai singular, mai ciudat în manifestările lor ascunse şi decadente din epocile îndepărtate. Conceptualizarea filosofică trebuie să abordeze nu numai devenirea fenomenelor în existenţa lor, ci şi istoria acestora. Cu alte cuvinte, ea trebuie să vizeze nu numai esenţa fenomenelor ci şi dialectica manifestării lor, adică raportul dintre unitate şi repetabilitate.

Sunt ideile politice imagini în miniatură ale lumii, ascunse în spatele lucrurilor – iată unul din obiectivele acestei teme.

Datorită privilegierii sistematice a simbolului în romantism, ca manifestare sensibilă a unei Idei, ca limbaj al Infinitului, el nu va cunoaşte forma expresivă originară a alegoriei, forma sa barocă şi chiar medievală. Romantismul perpetuează prejudecăţile clasice contra barocului, prejudecăţi al căror punct de plecare derivă în opoziţia dintre alegorie şi simbol fixată de Goethe în studiul "Despre obiectele artelor figurative" (1797) şi unde alegoria era considerată inferioară simbolului. După Goethe, alegoria merge de la generalul abstract la particular şi procedează prin semnificare conştientă directă; prin urmare, ea este convenţională şi săracă, deoarece ea nu face decât să încarneze idei cunoscute (Viaţa, Moartea, Binele, Justiţia, Adevărul etc.) Dimpotrivă, simbolul, care merge de la particular la general, este imagine (*Bild*), gândire inepuizabilă de tip intuitiv, unde Infinitul se "finitizează". În antiteză cu privilegierea sistematică a simbolului, alegoria este fragmentul din realitate în care se mişcă şi se transformă timpul în lume, este domeniul de reprezentare fizică a evenimentelor, este senzaţia că totul decade. Scriitură a unei istorii particulare, văzută ca ruptură şi ca o criză, ea este forma expresivă, obosită şi sfâşiată a temporalităţii prezente.

Pentru a înţelege funcţiile şi semnificaţiile alegoriei în configurarea ideilor politice se impun câteva precizări suplimentare privind rolul reprezentărilor alegorice în tragedia clasică şi în drama barocă medievală. Tensiunea dintre lume şi transcendent face să apară în teatrul baroc metamorfozele istoriei, precaritatea eroilor, fragilitatea condiţiei umane. Din perspectiva temporalităţii, drama barocă s-ar putea defini ca joc al reprezentării despre reprezentare, dramă menită să devină spectacol care învăluie moartea într-un timp repetitiv, unde amintirea nu mai este decât alegorie a temelor; lumea ca teatru sau ca vis. Evenimentele sale sunt scheme alegorice, imagini ale unei alte reprezentări. Eroul nu mai moare ca în tragedia

greacă, în confruntare cu un destin necruțător, pentru a reconstitui ordinea lumii, el moare pentru că moartea face parte din normele acestei tragedii. Drama barocă figurează astfel o istorie a durerilor lumii, o istorie decadentă şi saturniană: doliu şi melancolie.

Mecanismul prin care arta barocă devine catalizatorul unei esențe a timpului istoric, în funcție de acuitatea conştiinței crizei religioase şi politice din Europa secolelor XVI-XVII, poate fi înțeles dacă urmărim jocurile de imagini (sau suprapunerea lor) cu privire la o figură centrală a teoriei politice: aceea de suveranitate, şi anume la maniera în care ea este reflectată în teatrul clasic şi în cel baroc, pe de o parte, în literatura absolutismului juridic şi în cea monarhomahică*, pe de altă parte. Reforma şi conflictele religioase care i-au urmat au pus într-o nouă lumină relațiile dintre puterea politică şi valorile morale şi religioase, au resuscitat conținutul teocratic al suveranității, exemplificată în figura Suveranului după modelul patriarhilor din Biblie. Întrebuințând un termen la modă, dar puțin cam riscant, "schimbarea de paradigmă" a Renaşterii, prin noile coordonate ale umanismului său antropocentric, a resuscitat din adâncuri sensibilitatea omului religios. Marşând pe ideea de om ca "apoteoză a creației", se părea că luminile Rațiunii vor izgoni definitiv în tenebrele inconştientului neliniştile metafizice şi religioase ale omului medieval. Dar această trufie a omului renascentist de a se considera propriul său Demiurg, izgonindu-l pe Dumnezeu din Cetate, a fost plătită în curând cu o pierdere a sensurilor existențiale. Lipsa de securitate psihică dată de certitudinile dogmei, s-a tradus prin căutarea şi regăsirea de Dumnezeu.

Nu întâmplător accentul pus de Luther pe mântuirea prin credință, ca singura punte de comunicare cu Divinitatea, pare un țipăt sfâşietor în pustie. La o analiză mai atentă se observă că în Evul Mediu există o mişcare a substanței sociale care scapă conceptualizării logice a ideilor. În primul rând, antinomia dintre pofta de viață a omului medieval şi reprimarea pulsiunilor vieții printr-o austeritate impusă de ideologia păcatului originar. Această ideologie a austerității se traducea prin practici de mortificare a trupului în cadrul procesiunilor religioase în care alegoriile, ca reprezentări ale Vieții, ocupau în structura imaginarului social un loc deosebit. În al doilea rând, anul 1000 marchează o ruptură revoluționară în conştiința religioasă a Evului Mediu. Sosirea timpului mesianic, a Judecății de Apoi, amplifică ideea de catastrofă, de sfârşit al Istoriei şi pregăteşte psihologic mulțimile pentru cruciade. Acest aspect central al discontinuității istorice va servi în continuare ca punct referențial pentru polarizarea categoriilor politice după conținutul categoriilor morale şi religioase care confereau acțiunilor şi instituțiilor politice valoarea lor de Bine şi Adevăr. Această descontinuitate istorică va fi amplificată de sectele şi ereziile care au însoțit Reforma ca şi de reînvierea în forță a conținutului teocratic al puterii politice, datorită literaturii monarhomahice despre suveranitate. În majoritatea lor, scriitorii monarhomahi recomandau tiranicidul drept consecință a

încălcării contractului dintre rege şi popor al cărui garant era Dumnezeu. Dar clauzele acestui contract erau deviate de la proasta ocârmuire a regatelor la abateri de la dreapta credință, înțeleasă unilateral. Dacă forma de guvernământ în jurul căreia gravitau aceste dezbateri era monarhia, ereditară sau electivă, regele, ca titular incontestabil al suveranității în absolutismul clasic, suferă, în literatura monarhomahică, diminuări drastice ale prerogativelor puterii sale suverane, deoarece "magistrații au fost creați pentru popor şi nu poporul pentru magistrați"[1] şi pentru că "nimeni nu s-a născut cu coroana pe cap şi sceptrul în mână".[2] Pe plan artistic, regele, ca unul din personajele principale ale tragediei clasice, suferă, în partitura sa estetică, modificări esențiale. Măreția imperială care însoțea pe scenă comportamentul său august este înlocuită treptat de iluzia barocă de seducere a sensurilor printr-o scriitură emoțională.

*Monarhomani: gânditori politici protestanți care contestau regilor catolici suveranitatea de drept divin şi dreptul de a conduce țările cu religie protestantă, opunându-le teoria"suveranității populare".

Tragicul, care structurează timpul istoric în funcție de acuitatea conştiinței crizei şi a catastrofei, este o sublimare a inconştientului colectiv. În aceste condiții, arta barocă devine catalizatorul unei esențe a timpului, ireductibilă la eveniment, la timpul fizic, mecanicist şi vid. Esența formei temporale a vieții umane poate să fie pe deplin înțeleasă prin sedimentarea acestor evenimente-şoc în inconştientul colectiv. Ea poate fi înțeleasă prin teatru: "Măreția istorică a unei epoci nu poate fi reprezentată de artă decât în forma tragediei".[3]

În acest moment, se pune o întrebare legitimă: în ce măsură şi prin ce elemente specifice contribuie arta barocă la captarea atitudinilor, opiniilor şi credințelor politice şi la transfigurarea lor în idei politice? Amintim că barocul a fost un stil predominant în arhitectură, pictură şi literatură în secolele XVI-XVII. Inițial, barocul a apărut în Italia şi în Spania, ca reacție față de Renaştere şi ca produs al Contrareformei; ulterior, s-a răspândit în Europa sub diferite denumiri şi maniere. Ca ideologie estetică, barocului îi sunt specifice oroarea de vid, tensiunea internă, mitologia realității, sentimentul perisabilității şi al nestatorniciei, al singurătății omului în lume, tendința de a uimi şi impresiona prin efectul miraculosului şi inedítului.

Pe plan artistic, aceste trăsături se materializează în teme şi structuri compoziționale, caracterizate prin motivele labirintului şi perlei, prin multitudinea axelor şi diagonalelor asimetrice, generatoare de iluzii motrice, de senzație dinamică, prin semiculorile fluide şi formele deschise, sclipitoare sau centrifuge, care tind să evidențieze efectul pitoresc al decorativismului şi ornamenticii, categorii centrale ale barocului.

În arhitectură şi în artele plastice barocul introduce multitudinea detaliilor, abundența unor personaje puternic tensionate, racursiurile neobişnuite, discordanțele

cacofonice, constrastul maselor, suprafețele concave şi convexe. În literatură, şi îndeosebi în lirică, barocul îşi conturează profilul stilistic prin abuzul de metafore, personificări şi hiperbole insolite, prin jocuri de cuvinte complicate, combinații conceptuale bizare, deducții artificioase şi antiteze subtile. În funcție de maniera specifică, literatura barocă a căpătat denumiri diferite: *eufuism* în Anglia; *marinism* în Italia; *gongorism* şi *conceptism* în Spania; *prețiozitate* sau *stil prețios* în Franța; *ilirism* în țările balcanice. După unii cercetători, barocul ar fi o constantă a individualității creatoare care însoțeşte orice stil istoric: în acest caz ar trebui reflectate raporturile de interdependență dintre trăsăturile stilului clasic şi baroc, pe de o parte, şi teoriile suveranității din epoca absolutistă, reflectate în artă, mai ales în teatru, pe de alta. Voința de clasicism a fost una din trăsăturile autentice ale teatrului baroc şi în această voință de imitare a tragediei antice – prin estetica Renaşterii – se întrevede deja matricea regimului absolutist al epocii. Dar față de tragedia antică ale cărei personaje erau de preferință zeii sau eroii în luptă cu un destin implacabil, conținutul dramei baroce era în primul rând viața istorică, obiectul ei – monarhia absolută şi, pe cale de consecință, personajele ei – regii şi principii Europei medievale. "Ceea ce destinează monarhul să fie figura principală a *Trauerspiel*-ului nu este conflictul său cu Dumnezeu şi cu destinul, nici prezentificarea unui trecut original antic (…), ci consacrarea virtuților principilor, frecventarea viciilor acestora, inteligența activității diplomatice şi practica tuturor maşinațiilor politice. Suveranul, primul reprezentant al istoriei, nu este departe de a-i fi astfel încarnarea".[4]

După cum precizează un reprezentant al barocului din secolul al XVII-lea: "tragedia (…) nu permite niciodată ca în ea să intre personaje de rang inferior sau lucruri vulgare: căci ea nu tratează decât despre voința regilor, a morților, a disperaților, a infanticizilor, a paricizilor, despre incendii, incesturi, răscoale şi războaie, plângeri, țipete, suspine şi lucruri asemănătoare".[5]

Această recuzită sintetică a artei baroce, prezentată de Martin Opitz, este dublată de o individualizare mai exactă a conținutului şi obiectului dramei baroce de un alt contemporan al său, Johann Rist: "(…) trebuie să cunoşti sentimentele unui rege sau ale unui prinț în timp de război ca şi în timp de pace, să ştii cum se guvernează o țară şi un popor, cum se păstrează puterea sau respinge sfaturile funeste, ce viclenii să întrebuințezi pentru a cuceri puterea, izgonindu-i pe alții sau chiar să-i elimini. În fond, trebuie să fii tot atât de abil în arta de a guverna ca şi în limba ta maternă".[6]

Tendința de a prinde extremele unei situații în intriga dramatică îi corespunde în gândirea politică a epocii tendința de a prinde în ideea politică de suveranitate poziții adeseori divergente. Într-adevăr, teoriile suveranității apărute în secolele XVI-XVII au această fluiditate barocă spre extremități. Dar independent de aceste oscilații între extreme, impuse în primul rând de interesele religioase, suveranul rămâne pivotul tuturor construcțiilor juridice şi politice despre suveranitate:

“Suveranul este reprezentatul istoriei. El ține cursul istoriei în mâna sa ca pe un sceptru. Această concepție este cu totul altceva decât un privilegiu al oamenilor de teatru. Ea se bazează pe idei politice”.[7] Din această perspectivă se poate stabili o corespondență între condiția eroului tragic din teatrul grec sau din clasicismul francez – zeu sau erou – deasupra cărora plana destinul inexorabil şi conceptul juridic de suveranitate al absolutismului clasic. În schimb, în teatrul baroc partitura şi distribuirea rolurilor se schimbă. Zeii şi eroii dispar de pe scenă care acum este populată cu personaje istorice, regi sau împărați. Dar începând cu Reforma, teoriile despre suveranitate cunosc adevărate fisuri în conținutul lor juridic care induc şi modificări sensibile în statutul personajului principal în ciuda normelor estetice clasice. Şi în acest conținut se simte ambiguitatea fundamentală a barocului. În literatura monarhomahică, efortul principal este orientat spre demolarea figurii suveranității, reprezentată prin rege care este perceput funcție de religia pe care o apără şi căreia îi aparține cel ce scrie.. Fisurilor din teoria clasică a suveranității le corespund în teatrul baroc devieri substanțiale de la dogma estetică a teatrului clasic şi anume regula celor trei unități: de acțiune, de timp şi loc, abaterile de la teoria *Katharsisului* aristotelic prin forța de purificare a teroarei şi milei pe care spectatorii le percep prin identificarea afectivă cu destinul personajelor. Acestea sunt înlocuite cu lauda lui Dumnezeu şi instruirea contemporanilor: “Noi, ceilalți creştini, nu trebuie să avem alt scop, scriind şi reprezentând piese de teatru, ca în toate operele noastre, decât să-l glorificăm pe Dumnezeu şi să propovăduim binele aproapelui nostru”.[8] Teatrul trebuie să încurajeze spectatorii să practice virtuțile creştine.

Dacă în teatrul baroc corespondențele dintre formele politice şi formele artistice seduc sensurile prin faptul că vor să scape de rigoarea restrictivă a Legii artistice sau politice, în teatrul clasic francez există o convergență artistică între aceste forme, cerută de respectarea imperioasă a unității de timp, de loc şi de acțiune. Franța a fost, dintre țările catolice, spațiul cel mai sfâşiat de conflictele religioase dintre catolici şi protestanți în secolul al XVI-lea. Nu întâmplător teoriile absolutismului clasic din secolul al XVII-lea pun accentul pe eficiența puterii monarhului şi nu pe ideea de suveranitate a puterii regale, rezultată din contractul dintre rege şi popor. La teoreticienii catolici din Ligă sau din Frondă, la iezuiții precum Bellarmin, Suarez şi Mariana, ca şi la monarhomahii protestanți, suveranitatea puterii regale rezidă, de fapt, în apărarea dreptei credințe. Regele este văzut, de fapt, “un atlet al lui Hristos” în variantă oficială. Voința masei de cetățeni care duce la încoronarea regelui sau la detronarea lui, în condițiile în care el nu guvernează după dreapta credință, conține, în chiar corpul acestor teorii, o primă ficțiune. Pentru că poporul nu-l putea detrona de unul singur pe rege, la voința lui, ci numai magistrații superiori, adică principii, clerul superior, aristocrația şi numai după ce aceştia au ajuns la concluzia că regele nu a respectat dreapta credință. Pentru Théodore de Beze, “nu este licit nici unui particular să opună forța forței tiranului,

autorității sale private". În teoria ambelor tabere de gânditori religioşi cu privire la suveranitatea regală se recunoaşte influența Evului Mediu creştin despre *ars reggendi* (arta regelui de a conduce) care consideră că legitimitatea puterii regale derivă mai mult din finalitatea actului de guvernare asupra supuşilor decât din originea ei. În concepția lui Théodore de Beze despre sursele autorității Magistratului nu este greu de văzut cele trei calități necesare regelui în actul de guvernare medievală: înțelepciune, cumpătare, toleranță. Majestatea puterii regale provenea din sacralitatea persoanei regale, în transsubstanțierea mistică a acesteia în actul guvernării: "Magistratul este cel care, prin *consensul cetățenilor*, este numit protector al păcii şi liniştii publice. Această bună ordine se extinde asupra tuturor lucrurilor, atât publice cât şi particulare, *atât sacre cât şi comune*, cu scopul ca cetățenii Republicii care îi sunt încredințați să trăiască cinstit, corect şi fericit".[9]

6.2. Absolutismul clasic (religios şi laic)

În regimurile absolutiste din secolele XVI-XVIII placa turnantă a teoriei suveranității rămâne monarhul. Identificate în marea lor majoritate cu forma monarhică de guvernământ, aceste regimuri se caracterizează prin faptul că întreaga putere: legislativă, executivă şi juridică aparține unei singure persoane şi anume regelui. Regele are singur dreptul de a bate monedă, de a numi miniştrii, pe primul-ministru şi pe procurorul general, de a încheia tratatele de pace şi de a declara război, regele este şi comandantul suprem al armatei, şeful domeniului public. Întrebarea care se pune este de ce, în aceste condiții, absolutismul nu este asimilat totalitarismului? Răspunsul este că, în actul guvernării, regele este ținut, deopotrivă, de legile umane şi de legile divine. Ritualul încoronării, jurământul rostit, ungerea cu sfântul mir fac din rege o ființă sacră, de vreme ce Biserica transmite voința lui Dumnezeu de a fi rege prin actul încoronării. Conținutul religios sau laic al legitimității puterii regale transpare astfel foarte clar în cele două tipuri de absolutism religios sau laic, în clasicism, pe de o parte, în literatura politică a Reformei şi a Contra Reformei, pe de altă parte.

În absolutismul clasic, religios sau laic, începând cu Jean Bodin (*Les six livres de la République*, 1576) şi până la Bossuet (*La Politique tirée des paroles pures de la Sainte Ecriture*, 1679) figura monarhului ca sediu central al suveranității ocupă un loc proeminent. Dar deşi imaginea paternalistă a monarhului recuperează monarhia ca formă de guvernământ benefică, opusă tiraniei, suveranitatea, în construcția juridică a lui Jean Bodin şi Hugo Grotius, este superioară monarhului. Suveranitatea este "puterea de a face şi desface legile" (J. Bodin). Ea este superioară monarhului şi puterii politice deoarece asigură principiul continuității existenței şi unității statului. În teoria suveranității la Grotius apare o nuanță esențială, dar care duce la aceleaşi concluzii. Dreptul natural, odată creat, nu mai poate fi desfăcut nici de Dumnezeu.

Din dreptul natural derivă acea *appettitus socialis*, instinctul de asociere, rezultat din sentimentul moral de bunăvoință. Continuitatea statului are ca obiect respectarea obligațiilor asumate anterior. Faptul că gânditorii politici din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea găsesc monarhia ca forma de guvernământ cea mai aptă să exprime conținutul legitim al suveranității provine din urgența imperioasă a găsirii unei forme politice care să garanteze pacea şi sfârşitul conflictelor religioase. Din această perspectivă suveranitatea apare ca un fel de imperativ categoric, deasupra regelui şi puterii. Chiar dacă poporul, ca titular al suveranității în primele epoci, a conferit regilor această calitate supremă a puterii de comandă, printr-un contract de donație, printr-o liberalitate, nu înseamnă că regele, ca titular posterior al suveranității, se poate identifica deplin cu conținutul suveranității.

Avându-şi epicentrul în Franța secolului al XVII-lea, absolutismul clasic face apologia monarhiei, mai mult din perspectiva lui Machiavelli, de creştere naturală a puterii şi de eficiență a sa, decât din perspectiva suveranității regale a scriitorilor monarhomahi şi a celor din Evul Mediu. Este interesant de observat că printre susținătorii proeminenți ai noilor teorii despre puterea monarhică se află ierarhiile clericale ale timpului: cardinalul Richelieu şi arhiepiscopul Parisului, Bossuet.

Armand Jean du Plessis, Cardinal de Richelieu (1585-1643) episcop de Luçon în 1607 (la numai 22 de ani!) ca protejat al Mariei de Medici, mama lui Ludovic al XIII-lea, cardinalul Richelieu este şi astăzi o figură controversată, dar uriaşă din istoria Franței. Aura de legendă care s-a creat în jurul numelui său nu se datorează popularității imense a celebrului roman al lui Al. Dumas „Cei trei muşchetari" ci realizărilor sale efective, obstinației cu care a urmărit interesele Franței pe plan extern şi prosperitatea ei internă. În 1626 este admis în Consiliul regal şi numit prim-ministru. În timpul ministeriatului său, Franța ajunge o mare putere europeană. Richelieu reuşeşte să diminueze influența Habsburgilor şi a Spaniei în Europa, crează marina franceză, introduce un nou sistem de taxe şi impozite, o nouă politică financiară şi administrativă. Toate acestea au avut ca impact restabilirea autorității monarhice şi consolidarea prestigiului regal. Devotamentul cu care şi-a servit patria, până la moarte, i-a adus faima de cel mai mare slujitor public pe care l-a avut vreodată Franța. Iar pe patul de moarte, când a fost rugat să-şi ierte duşmanii, a replicat: „În afară de duşmanii statului, nu am avut alți duşmani." De asemenea, tot de pe patul de moarte Richelieu îi trimite lui Ludovic al XIII-lea următorul mesaj care sintetizează esența obiectivelor sale politice: „ Am consolarea că las regatul vostru pe cele mai înalte culmi de glorie şi de prestigiu pe care le-a cunoscut vreodată, iar toți inamicii voştri învinşi şi umiliți".[10] La rândul său, regele Ludovic al XIII-lea îşi aprecia în mod deosebit primul său ministru, ceea ce justifică teoria „ministeriatului" a lui Richelieu după care înflorirea regatului va depinde de găsirea unui prim-ministru bun în care regele să aibă totală încredere. Iată ce îi scria el lui Richelieu, cu ocazia descoperirii complotului pus la cale de contele de Chalais în

1626: „ Toate treburile mele, slavă Domnului, au mers bine de când v-aţi preluat funcţia. Am toată încrederea în voi şi este adevărat că nimeni nu m-a slujit mai bine decât voi. Regina mamă mi se alătură în această promisiune. De acum, oricine vă va ataca, eu vă voi fi secundant”.[11]

În *Testamentul politic,* scris între 1635-1640, dar publicat în 1688 la Amsterdam şi dedicat lui Ludovic al XIII-lea, Richelieu consideră că pentru un rege esenţial este să fie nu bun şi virtuos, ci puternic: “Puterea este unul din lucrurile cele mai necesare pentru măreţia regilor şi pentru fericirea guvernelor lor. Prin urmare, regele are nevoie de o armată puternică, de venituri mari şi de o bună reputaţie. Strălucirea regimului nu face decât să traducă măreţia sa. Ea imită astfel pe cea a lui Dumnezeu şi depăşeşte pe cele care au existat vreodată (…)”.[12]

Atât Richelieu, cât şi Bossuet readuc în actualitate sistemul de metafore al Antichităţii prin care Platon şi Aristotel legitimau monarhia ca cea mai bună formă de guvernământ, opusă tiraniei şi celorlalte regimuri corupte. La metafora timonierului şi la cea organicistă a unităţii dintre corp şi creier se adaugă teoriile patriarhale deghizate sub metafora: “un singur păstor la o singură turmă”, întrebuinţată de Richelieu. “Un singur pilot este la cârma statului. Nimic mai periculos decât diverse autorităţi egale în administrarea afacerilor”. Tot astfel, nimic mai periculos decât o guvernare colectivă: “Un corp … având mai multe capete nu poate avea un acelaşi spirit. Adeseori, el nu poate fi ajutat nici să cunoască, nici să sufere, binele său propriu fiind compus din tot atâtea mişcări diverse din câte subiecte diferite este compus”.[13] Motivul pentru care Richelieu se arată un adversar implacabil al oricărui fel de conducere colegială a Regatului, inclusiv al stărilor generale, este că aceasta aduce prejudicii nu numai puterii şi prestigiului regal, dar ameninţă însăşi unitatea regatului prin faptul că favorizează acţiunile subversive ale adversarilor lui. Un parlament, compus din mai multe stări, paralizează deciziile, deoarece interesele contradictorii, înaintate spre a fi soluţionate, produc “un fel de aberaţie în a cunoaşte relele dacă nu există tendinţa de a le remedia”. Încheierea lucrărilor stărilor generale (din 1614) a fost fără rezultate. “A trebuit să încărcăm provinciile cu taxe pentru a plăti pe deputaţii lor.” În plus, “comunităţile nu înţeleg niciodată binele lor. Motivul este că, într-o comunitate, numărul nebunilor este mai mare decât cel al înţelepţilor şi, aşa cum spunea Seneca, spritele nu sunt atât de bine dispuse ca cele mai bune lucruri să placă unei cât mai mari părţi”.[14]

Parlamentului nu i se recunoaşte decât o funcţie judiciară, nicidecum una legislativă sau moderatoare care să tempereze excesele autorităţii regale. „Ar fi imposibil să împiedicăm ruinarea autorităţii regale dacă s-ar urma sentimentele celor care, fiind tot atât de ignoranţi în practica guvernării statelor pe cât de savanţi se consideră în administrarea acestora, nu sunt capabili să judece conduita lor, nici să dea decizii privind curţile de afaceri care depăşesc competenţa lor”.[15] Richelieu contestă cu violenţă limitarea autorităţii regale şi aduce argumente de psihologie

politică: „ Orice autoritate subalternă priveşte întotdeauna cu invidie pe cea care îi este superioară şi, cum ea nu îndrăzneşte să-i conteste puterea, ea îşi ia libertatea să-i descrie conduita sa... Majoritatea oamenilor, fiind constrânsă să cedeze, blamează pe cei care o comandă pentru a demonstra că dacă ei sunt inferiori ca putere, ei îi depăşesc în merit”.[16]

Un alt argument care pledează în favoarea autorității regale este rolul monarhului ca factor de blocaj al exploatării celor mici de către cei mari, ceea ce ar fi o insultă la adresa acestor autorități. „ Este important, spune el regelui, să oprim cursul unor asemenea dezordini printr-o severitate continuă care să determine ca cei slabi din supuşii voştri, deşi dezarmați, să aibă la umbra legilor voastre tot atâta siguranță ca şi cei care au armele în mână”.[17] Numai autoritatea regală poate impune respectarea stărilor, a funcțiilor şi a statusului social şi să ferească regatele de anarhie. „ (...) dacă *popoarele ar fi lăsate de capul lor*, ar fi imposibil să le impunem regulile datoriei pierzând *conştiința supunerii lor*, ele ar pierde şi memoria condiției lor, şi dacă ar fi libere de sarcini, ele ar părea libere şi de supunere”.[18]

Chiar dacă disprețuieşte poporul, Richelieu are o înaltă considerație despre etica guvernării. El este duşmanul favoritismului şi declară că un regat este în stare proastă „când tronul acestei false zeițe este situat deasupra rațiunii”.[19] Chiar dacă şi corupția este un rău pentru regim, el o preferă , totuşi, favoritismului deoarece îl poate neutraliza: „ Favoriții sunt cu atât mai periculoşi deoarece acei care sunt ridicați de soartă se servesc rar de rațiune...eu nu văd nimic care să fie capabil să ruineze cel mai înfloritor regat din lume decât pofta unor asemenea oameni sau pasiunea unei femei când regele este posedat de ea”.[20]

Dacă în calitate de prim-ministru al regelui Ludovic al XIII-lea Richelieu se mândreşte de a fi contribuit la prestigiul “numelui Majestății Sale” peste hotare, nu aceeaşi este părerea sa despre Ludovic al XIII-lea însuşi. În capitolul I al *Testamentului* el critică lipsa de interes a regelui pentru protocolul şi eticheta de la Curte, dovedind o fină intuiție cu privire la forța imaginii în construcția majestății puterii regale. Lipsa de fast exterior al Curții regale îl nemulțumeşte, de asemenea, pe primul ministru. Mobilele sunt vechi şi ieftine, caii şi atelajele sunt neîngrijite, iar oaspeții de seamă sunt serviți de servitori “simpli şi murdari, încât străinii au avut adeseori prilejul să râdă de noi”.

O altă cauză care îl determină pe Richelieu să pledeze constant pentru forma de guvernământ monarhică este rațiunea de stat, o obsesie constantă a guvernării sale. Concretizată adesea în formula antică: *Salus Republicae suprema lex* ea este una din rațiunile “pe care rațiunea nu le cunoaşte”, după cum va spune Pascal. Rațiunea de stat este apanajul spiritelor cultivate, superioare care pot “descoperi viitorul prin prezent”. Şi în această privință afinitățile cu imaginea omului politic la Platon provin din pedagogia socială de la baza formării şi educației acestuia pentru arta dificilă a guvernării: “Omul de stat nu trebuie să se lase deturnat de la scopurile

pe care i le dictează raţiunea de stat de către scopurile prezente ale duşmanilor statului sau de către artificierii lor. El trebuie să-şi reprime orice alt sentiment, chiar bun, dacă este prejudiciabil statului. Omul de stat nu trebuie să se lase impresionat de teamă, teroare sau panică; mai mult, nu trebuie să se lase dominat de sentimente împotriva adversarilor lui, nici de tandreţe pentru bărbaţii sau femeile iubite".[21]

Absolutismul teocratic al lu Bossuet (1627-1704) purcede dintr-o altă sursă de legitimitate, legitimitatea divină, prezentă în textele sacre, pentru a fundamenta importanţa formei de guvernământ monarhice pentru pacea şi fericirea popoarelor. Creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, în infinita lui dragoste şi bunătate, omul ar participa la edificarea societăţii sale urmând modelul divin, printr-un fel de radiaţie adaptativă, după cele 10 porunci: "Noi vedem societatea umană sprijinită pe fundamente indestructibile: un acelaşi Dumnezeu, un acelaşi obiect, un acelaşi scop, o origine comună, un acelaşi sânge, un acelaşi interes, o nevoie reciprocă, atât pentru afaceri cât şi pentru dulceaţa vieţii".[22]

Necesitatea guvernării monarhice apare la Bossuet drept consecinţă a căderii primului om în ispita păcatului originar. La început, specia umană constituia o singură şi mare familie şi numai Dumnezeu, "adevăratul rege exercita la *începutul lumii*, vizibil, prin el însuşi, imperiul şi autoritatea asupra oamenilor".[23]. Dar apoi, sub influenţa păcatului originar, au apărut Răul, zavista, lăcomia. Comunitatea umană iniţială s-a divizat în popoare, fiecare dintre acestea fiind alcătuite din mai multe familii particulare: "Societatea umană a fost distrusă şi violată de pasiuni. Totul se divizează şi se împarte între oameni, datorită violenţei pasiunilor lor".[24] Această separare a oamenilor într-o nouă formă de comunitate este marcată în timp şi spaţiu de teritoriu, element indispensabil al formei politice numită "stat"; "societate politică" sau "societate civilă" prin care Bossuet desemnează noua "societate parţială" a oamenilor. De aici definiţia statului: "O societate de oameni uniţi împreună *sub aceeaşi guvernare* şi *sub aceleaşi legi*".[25] Necesitatea monarhiei, ca formă de guvernământ în istorie, este văzută de Bossuet din mai multe perspective:

1. Regele singur poate salva supuşii de consecinţele nefaste ale păcatului originar în planul vieţii temporale. Prin sacralitatea naturii sale şi prin calităţile dovedite, el a devenit o expresie a echidistanţei şi o garanţie a victoriei în lupta împotriva pasiunilor şi dezbinărilor, frecvente în societatea naturală a oamenilor unde domneşte starea de anarhie: "Graţie ei, fiecare particular renunţă la dreptul de a ocupa prin forţă ceea ce îi convine şi să devină el însuşi mai puternic. Existenţa guvernării asigură perpetuarea statelor şi le face nemuritoare".[26]

2. *Suveranitatea puterii regale legitimată prin drept divin.* Ideea că suveranitatea a aparţinut iniţial poporului care a cedat-o regelui prin intermediul unui contract i se pare hilară lui Bossuet. În starea de anarhie, poporul nu avea suveranitate, pentru că aceasta nu exista. Suveranitatea presupunea prin ea însăşi un

fel de guvernare instituită: astfel că, *la începutul lumii*, Dumnezeu singur exercita puterea şi autoritatea asupra lumii. Regalitatea a luat naştere din autoritatea paternă. Teoriile care explică cel mai bine geneza statului şi pe care Bossuet le susține cu argumente din Biblie sunt teoriile patriarhale. Prima formă de guvernământ, cea monarhică, a luat naştere din uniunea mai multor familii, conduse de un singur bătrân, şef al acestor familii. "Oamenii (…) care găsiseră o binefacere în această viață s-au convins uşor să facă societăți de familii sub regi care le-au ținut loc de tată".[27] Prima formă de guvernământ decurgea astfel din familia patriarhală, după modelul celor păstorite de Abraham şi de Simon.

3. *Sacralitatea regalității* derivă din tradiția biblică, din respectul Apostolilor pentru puterile instituite, din învățăturile Mântuitorului adresate creştinilor pentru a fi buni cetățeni şi a-şi iubi patria. În plus, Dumnezeu i-a desemnat pe regi ca pe proprii lui miniştri şi domneşte prin ei. De aceea, "respectul, fidelitatea şi supunerea care se datorează regilor nu trebuie să fie afectate de nici un pretext".[28] A atenta la persoana lor este un sacrilegiu, chiar şi în condițiile în care regele ar guverna prin nesocotirea celor sfinte. Dar şi în acest caz Bossuet nu absolvă pe supuşi de supunerea datorată regelui şi nu admite revolta împotriva lui. Singurele remedii acceptate pentru îndreptarea regelui pe calea cea dreaptă sunt "dojenile respectuoase, fără murmur şi fără revolte, unindu-şi rugăciunile pentru transformarea lui".[29]

4. *Tradiția.* Respectarea puterilor instituite în fiecare țară şi, mai ales, în Franța, este o datorie de onoare şi sacră a fiecărui cetățean. Arhiepiscopul Parisului şi fostul preceptor al lui Ludovic al XIV-lea nu scapă prilejul să reamintească, în acest context, importanța politicii în istoria societății umane: "Prin guvernare şi legi liniştea şi viața tuturor oamenilor sunt, atât cât este posibil, sigure. Avantajele societății sunt atât de mari încât ele îi obligă pe cei care fac parte din ea să se supună la comanda autorității. Cine nu iubeşte societatea civilă din care face parte, adică statul în care s-a născut, este duşmanul lui însuşi şi al întregului neam omenesc. El trebuie să fie bun cetățean, şi să sacrifice patriei sale aflată la nevoie tot ceea ce are şi propria sa viață".[30]

Iconografia creştină are un rol deosebit în fixarea caracterului sacru al regelui şi regalității. Întrucât pentru Bossuet persoana regelui este sacră, regalitatea este pentru el o religie, după cum o numeşte Tertulian, „o religie de maiestate secundă". Aceasta nu este „decât un ecou al primeia, adică a celei divine, care pentru binele lucrurilor umane a făcut să țâşnească câteva părți din strălucirea sa asupra regilor".[31] Când Bossuet vrea să sugereze măreția prinților, el o face prin comparație cu măreția lui Dumnezeu: „Cum Dumnezeu este totul în univers tot astfel prințul este totul în stat: totul vine de la el, totul curge de la el: el este statul insuşi. Puterea sa acționează în acelaşi timp în întreg regatul, aşa cum cea a lui Dumnezeu se face simțită într-o clipă de la un capăt la altul al lumii. Pretutindeni, măreția lui Dumnezeu însoțeşte puterea sa; astfel, majestatea este în prinț imaginea măreției lui Dumnezeu.

Dumnezeu este sanctitatea însăşi, bunătatea, puterea însăşi, raţiunea însăşi. În aceste lucruri; este majestatea lui Dumnezeu; în imaginea acestor lucruri este maiestatea prinţului".[32] Dar o asemenea măreţie nu s-ar ataşa deloc de persoana prinţului dacă puterea sa ar fi limitată. Astfel, puterea regelui este absolută. „El nu dă seama de ordinele sale nimănui; nu există deloc apel la judecăţile sale; în sfârşit, el este superior legilor. Fără îndoială, regele are datorii; el nu trebuie să pună voinţa sa în locul legilor şi el trebuie să dea tuturor exemplul supunerii în faţa justiţiei. Dar legile nu au nicio influenţă asupra lui; el este în conştiinţă obligat să le respecte, dar nicio forţă nu îl poate constrânge. Într-adevăr, nu s-ar putea constrânge regele la supunere în faţa legilor, fără a pune forţa în afara lui şi, prin urmare, fără a diviza statul. Uniunea statului vrea ca toate forţele să fie într-o singură mână şi nu trebuie să vedem altă limită a puterii prinţului decât interesul său propriu care duce la ruina supuşilor săi".[33]

Ca şi Richelieu, regele Ludovic al XIV-lea (1638-1714) supranumit şi Regele-Soare, este conştient de forţa imaginii politice pe care o vede ca exteriorizare a puterii: „ Popoarele ...îşi reglează judecăţile lor pe ceea ce ele văd din afară şi cel mai adesea pe baza adunărilor şi rangurilor ele îşi măsoară respectul şi supunerea lor". „ Regele trebuie astfel, prin exteriorizarea puterii sale, să provoace admiraţia respectuoasă a supuşilor săi şi surprinderea temătoare a naţiunilor vecine".[34]

La moartea cardinalului Mazarin, prim-ministru al Franţei după Richelieu, moarte survenită în 1661, Ludovic al XIV-lea, la numai 23 de ani, preia efectiv conducerea regatului şi îşi expune principiile de guvernare mai întâi în *Memorii* (1661) în *Supliment la Memorii* (1666) şi în *Réflexions sur le métier de Roi* (1679) care încheie prima fază a guvernării sale. În aceste lucrări, doctrina absolutismului monarhic atinge apogeul, iar regele este un locotenent al lui Dumnezeu pe Pământ, legitimat prin voinţa divină: „ Cel care a dat oamenilor regi, a voit ca aceştia să-i respecte ca pe locotenenţii săi (...) Voinţa lui Dumnezeu este că oricine s-a născut supus, să se supună fără să crâcnească. Înseamnă a perverti ordinea lucrurilor dacă am lăsa deciziile pe seama supuşilor şi umilinţa suveranului".[35] Ca deţinător unic al tuturor puterilor în stat, regele este înconjurat de o aură sacră care îi conferă harismă deciziilor sale infailibile şi puterii taumaturgice ceea ce respinge, *ab initio*, orice formă de conducere, delegativă sau consultativă: „Nu se continuă, nu se aşteaptă, nu se face nimic decât prin el însuşi...Se consideră buna sa graţie ca singura sursă a tuturor bunurilor....Nimeni nu se ridică decât pe măsură ce se apropie de persoana sau de stima sa".[36]

Ca şi la Richelieu, nu numai poporul este disprețuit pentru că „poporul este nepotolit în cererile sale şi cu cât mai mult îl compătimeşti cu atât mai mult el vă disprețuieşte" dar şi aristocraţia. „Aristocraţii sunt dirijaţi de oameni de condiţie mediocră. Deciziile pe care le pot lua sunt întotdeauna fondate numai pe interesele lor particulare".[37]

Pe de o parte, dorința de limitare a puterii regale în numele "dreptei credințe"; pe de alta, obsesia unității regatului cauzată de conflictele religioase. Pe de o parte, posibilitatea de a-l detrona pe rege în numele "contractului special" dintre acesta şi popor; pe de alta, sacralitatea de neatins a persoanei regelui. Conflictul dintre Lege şi valoare, dintre datorie şi iubire, dintre etern şi efemer se reflectă cu destulă fidelitate în teatrul baroc şi în cel clasic francez, în special în tragediile lui P. Corneille şi J. Racine. Dacă axa paradigmatică a tragediei elene este relația sfâşietoare dintre om şi destin, în teatrul clasic francez această axă este amplificată de tensiunea dintre om şi divinitate, dintre Dumnezeul ascuns, deținător al harului, şi lipsa chinuitoare de certitudine a omului, neputincios în fața pasiunilor devoratoare.

6.3. Absolutismul luminat.

Imaginea regelui în absolutismul luminat suferă câteva modificări structurale față de imaginea regelui în absolutismul clasic cu aproximativ o sută de ani mai târziu. Perioada absolutismului luminat corespunde iluminismului, curent european social-politic şi cultural-artistic din perioada 1750-1815, caracterizat în primul rând prin laicizarea valorilor. Din acets proces derivă o primă consecință: legitimitatea monarhilor prin drept divin, ca locotenenți ai lui Dumnezeu pe pământ nu mai deține monopolul investiturilor în funcție supremă în stat. Regele este legitimat prin meritele pe care le are în administrarea regatului şi spre fericirea supuşilor, iar regalitatea cea mai bună formă de guvernământ deoarece grija unuia singur în administrarea domeniului public al statului îl face să fie preocupat de o cât mai bună guvernare: „Cea mai bună formă de guvernământ este aceea care nu permite să se poată câştiga dintr-o guvernare proastă şi care, dimpotrivă, obligă pe cel care guvernează să nu aibă interes mai mare decât să guverneze bine".[38]

Iluminismul continuă paradigma renascentistă a dominării naturii de către om prin intermediul rațiunii instrumentale şi al cunoaşterii. În iluminism rațiunea este fetişizată şi devine lege universală. Prin dezvoltarea instrucției şi a culturii se ajunge la iluminare, acea ecloziune interioară a spiritului spre dezvoltarea armonioasă a personalității. Probabil cea mai sugestivă definiție a iluminismului din această perspectivă a fost dată de I. Kant în 1796: „Iluminismul înseamnă ieşirea omului din starea de minorat de care singur s-a făcut vinovat prin delegarea facultății de a gândi altora în locul său".[39]

Printre temele preferate ale iluminismului se numără dreptul omului la fericire care derivă din cultivarea rațiunii, a măsurii şi a virtuților. Legea, alături de rațiune, se bucură de un adevărat cult în iluminism. Ea este, în general, „rațiunea umană, deoarece ea guvernează toate popoarele pământului, iar legile politice şi civile ale fiecărei națiuni nu trebuie să fie decât diversele cazuri particulare unde se aplică această rațiune umană".[40] Această încredere nelimitată în capacitatea rațiunii de a

soluționa problemele umane a dus la o concepție despre progres implacabilă, de la simplu la complex, de la inferior la superior, cuprinzând întreaga omenire. Deşi reprezintă un progres evident față de epocile anterioare, în ce priveşte drepturile şi libertățile persoanei, absolutismul luminat face din stat instituția privilegiată a sistemului politic, datorită combinației dintre puterea prințului şi cunoaşterea filosofică. Formula politică a absolutismului luminat: „ Omnipotența statului datorită infailibilității rațiunii" impune o nouă figură politică, aceea a Prințului Filosof. Puterea acestui monarh nu se mai legitimează prin dreptul divin ci prin „ cunoaşterea adevăratelor legi ale ordinii sociale".[41] Acestea sunt legile ordinii naturale, legi fizice, prezente atât în natură cât şi în societate, universale şi imuabile. Ordinea esențială a umanității este valabilă pentru toate epocile şi pentru toate țările. Între ele nu există diferență de grad sau de esență. O dată descoperit mecanismul legilor naturale el poate fi aplicat cu succes la societățile umane. Datoria suveranilor şi a filosofilor de la curtea lor este să descopere aceste legi şi să le aplice pentru a crea această armonie prestabilită între interesele contradictorii, între guvernați şi guvernanți. În aceste condiții, guvernarea va funcționa de la sine, de unde butada: „Regele domneşte dar nu guvernează". (...) Rațiunea nu permite să le scutim de orice sarcină, pentru că, în acest caz,

Prototipul absolutismului luminat sau al despotismului legal a fost regele Prusiei, Frederic al II-lea supranumit cel Mare (1712-1786). În lucrarea *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe* (1746). Frederic al II-lea nu mai vede autoritatea regală emanând din dreptul divin ci din meritele personale ale suveranului: „Oamenii l-au ales pe acel dintre ei pe care l-au crezut cel mai potrivit pentru a-i guverna şi cel mai bun pentru a le fi tată".[42] El critică prejudecățile principilor cu privire la falsa idee pe care ei şi-o fac despre drepturile lor fără a se gândi la datorii: „Iată eroarea majorității prinților. Ei cred că Dumnezeu a creat expres şi printr-o atenție specială pentru măreția, fericirea şi orgoliul lor această mulțime de oameni a căror salvare le este încredințată şi că supuşii nu sunt destinați decât să fie instrumentele pasiunilor lor dereglate".[43] Deşi stăpân cu puteri absolute, suveranul trebuie să fie condus de două principii majore: interesul statului şi fericirea supuşilor. Acest lucru poate fi posibil prin preeminența datoriilor față de drepturi în acțiunea politică, ceea ce face din suveran *primul servitor al statului*. În lucrarea *Essai sur les formes des gouvernement et sur les devoirs des souverains* (1781) datoriile prinților sunt văzute ca fiind deasupra drepturilor acestora: „Principii, regii, suveranii nu sunt prevăzuți cu autoritatea supremă pentru a se arunca în lux şi desfrânări şi pentru a întreține pe lângă persoana lui un roi de leneşi. Suveranul este legat prin legături indisolubile de corpul statului: el resimte, prin ricoşeu, relele administrate supuşilor săi, iar societatea suferă, de asemenea, nefericirile care îl ating pe suveranul său. Nu există decât un bine; cel al statului în general. Suveranul reprezintă statul: el şi oamenii săi nu formează decât un corp. El

trebuie să vadă să gândească şi să acţioneze pentru întreaga comunitate. Suveranul nu este decât primul servitor al statului, părintele poporului”.[44]

În proporţii diferite, preocupările despoţilor luminaţi ai Europei au fost aproximativ aceleaşi: desfiinţarea şerbiei şi a clăcii, crearea unui nou sistem administrativ şi financiar, reorganizarea justiţiei, separarea învăţământului de stat de cel religios, toleranţa religioasă, dezvoltarea reţelelor de şcoli rurale şi a şcolilor de meserii, etc. În ciuda intenţiilor, realizările au fost diferite, în funcţie de inerţia structurilor politice şi administrative ca în Rusia lui Ecaterina cea Mare (1762-1796) sau în funcţie de conglomeratul de popoare cu tradiţii şi niveluri de dezvoltare diferite ca în Austria lui Maria Tereza (1745-1780) şi al lui Iosif al II-lea, fiul ei, (1780-1790). Cu excepţia acestuia, toţi monarhii absolutişti au fost conştienţi că o sursă de prestigiu era legătura lor cu filosofii iluminişti: Diderot, d’Alembert, Voltaire, Condorcet, etc. Admiraţia reciprocă dintre monarhi şi filosofi provenea din conştiinţa unei identităţi ideologice: atât regii-filosofi cât şi filosofii iluminişti căutau mecanismele de legitimare care să justifice domnia lor „ca cea mai bună dintre toate lumile posibile”. (Voltaire, *Candide*) Programul de reforme aplicat în grade variabile a constituit prima treaptă în consacrarea acestei ideologii; programul de fundamentare din perspectiva teoriei cunoaşterii o alta. Aceste mecanisme ies şi mai bine în evidenţă dacă analizăm absolutismul luminat de pe versantul economiştilor luminaţi: Vauban, Turgot, Philippe de Nemours, Mercier de la Rivière, etc. „Despotismul legal”, cum numesc ei absolutismul se baza pe cunoaşterea matematică a adevărurilor ultime, ale realităţii sociale. Aceste evidenţe sau adevăruri absolute constituie fundamentul ordinii sociale sau ordinea esenţială. Aceasta nu are nimic arbitrar, deoarece rezultă din natura lucrurilor. Pe ea se înalţă totalitatea instituţiilor sociale care garantează proprietatea, libertatea şi securitatea. Orice societate nu poate fi guvernată decât atunci când cunoaşte această ordine, iar forma de guvernământ monarhică constituie un cadru ideal pentru cunoaşterea şi aplicarea acestui adevăr unic: „Evidenţa, care este una, nu poate să prezinte decât un singur punct de reunire pentru voinţe şi forţe...Plecând de la evidenţă, noi găsim unitatea de voinţă, de forţă şi autoritate. Dacă oamenii ar fi dezinteresaţi, adevăratele principii li s-ar impune irezistibil, deoarece ele sunt evidente”.[45]

În condiţiile în care naţiunile, clasele, indivizii au interese contradictorii şi variabile, cu neputinţă de conciliat, formarea unei unanimităţi ar fi imposibilă, iar formarea majorităţilor s-ar reduce la formarea de coaliţii pe baza acestor interese contradictorii şi schimbătoare. Întrucât majoritatea astfel constituită nu se materializeazăîn Binele Public, formele de guvernământ aristocratice şi democratice nu sunt eficiente. Forma de guvernământ recomandabilă este monarhia ereditară. Motivarea constă, în faptul că, „suveranul este şi trebuie să fie coproprietar al produsului net al terenurilor aflate sub dominaţia sa”.[46] Monarhia ereditară se deosebeşte de monarhia electivă sau de guvernarea republicană prin faptul că

„suveranul ereditar este, în raport cu statele sale, un proprietar care conduce el însuşi şi pe propriul său cont administrația domeniilor sale; nu există alt interes decât să-şi mărească produsul; orice alt administrator nu este decât un economist care girează interese față de care este, realmente, străin”.[47] Orice salariat are drept scop creşterea veniturilor sale în defavoarea veniturilor patronului. Orice guvern viager are ca scop să profite de uzufructul său pentru a-şi mări propria sa avere deoarece la alegerile viitoare s-ar putea să nu se mai bucure de avantajele domeniului public. „Veniturile suveranului nu pot să crească decât în funcție de creşterea veniturilor supuşilor. Un suveran ale cărui interese sunt atât de inseparabil legate de cele ale națiunii al cărei şef este trebuie, desigur, să caute să-i procure toate avantajele”.[48]

6.4. Dimensiunile romantice ale imaginii publice.

În totalitatea lui continentală, romantismul nu este numai o reacție împotriva schemelor abstracte general-umane ale clasicismului. S-ar putea argumenta că însăşi paradigma cunoaşterii iluministe, centrată pe cultul sau fetişizarea rațiunii, a generat noile cadre ale cunoaşterii în secolul al XIX-lea, bazate pe evaziunea în vis, în mitologie şi istorie. Dar romantismul este mai mult decât o reacție împotriva clasicismului, pe firul evoluționist al curentelor literare-artistice. El este, deopotrivă, o nouă filosofie despre lume şi viață, dublată de o nouă sensibilitate față de natură. Romantismul este şi o nouă filosofie politică, filosofie care conferă o nouă imagine formelor de guvernământ clasice prin patosul schimbării sociale şi al idealului democratic.

Eroul clasic era ținut de regula celor trei unități: de loc, de timp şi de acțiune. El devine un centru al spațiului social care focalizează şi coordonează acțiunile colaterale ale eroilor secundari. Această regulă evidențiază importanța acțiunii principale; echivalentul ei în viața socială este instituția monarhică. Regele este asemeni eroului principal din tragedia clasică: el se mişcă într-un spațiu social codificat, marcat de un protocol strict: Curtea şi regatul său.

Spre deosebire de eroul clasic şi echivalentul său politic, monarhul, eroulromantic este un răzvrătit, un demolator de reguli prin excelență. El nu se mai supune regulii celor trei unități, după cum nu mai acționează într-un spațiu social anume. El poate străbate într-o clipă, mai ales în clar-obscurul nopții, sferele cereşti, mările şi oceanele, civilizațiile din trecut. Eroul romantic are ca model preferat pe Prometeu, titanul răzvrătit, care a furat focul şi l-a dăruit oamenilor şi pentru care Zeus îl pedepseşte. Legat cu lanțuri de o stâncă din Caucaz, el are curajul să spună „Nu!” ordinii instituite de Zeus, chiar dacă în fiecare zi un vultur trimis de acesta îi ciugulea din ficat. Plasticitatea imaginii politice în romantism derivă din capacitatea de a concilia disjuncțiile existențiale, antitezele cele mai îndrăznețe. Romantismul de esență conservatoare al anglo-saxonilor face casă bună cu romantismul protestatar

francez. Trecutul eroic idealizat cuprinde şi monarhiile tradiționale, opuse tiraniilor. Acestea nu sunt deranjate de forma de guvernământ republicană, cultivată insistent de romanticii francezi. Romantismul cultivă antiteza sub toate formele sale; prin urmare, nu este de mirare că eroul romantic, provenit din cele mai umile straturi sociale, posedă o noblețe aristocratică a virtuților. El luptă pentru eliminarea nedreptăților sociale, pentru ocrotirea celui mic şi slab, a femeilor, copiilor şi bătrânilor. Forța imaginii politice în romantism derivă şi din mişcările de masă naționale şi revoluționare din secolul al XIX-lea. Modernizarea politică, cu ratele ei înalte de mobilizare şi participare, au găsit în ideologia romantică un teren ideal de manifestare. Eroul romantic este un revoluționar republican, un demofil care luptă pentru abolirea privilegiilor instaurate de monarhie şi pentru edificarea unei noi ordini politice. În romantism, mişcarea popoarelor este expresia voinței divine. Între masă şi personalitate se constituie un sistem de vase comunicante în care eroul romantic devine exponentul voinței populare. De aceea, romanticii militează pentru un nou regim politic, bazat pe puterea poporului, regimul democratic, şi o nouă formă de guvernământ, bazată pe participarea poporului la luarea deciziilor politice şi la exercitarea suveranității naționale-Republica.

O altă dimensiune a imaginarului politic din romantism sunt figurile reprezentative ale unui trecut exemplar pentru un prezent nu întotdeauna la înălțimea acestui trecut. Romantismul coincide în timp cu afirmarea conştiinței naționale şi cu formarea statului național. Estetica de evocare şi-a găsit în romantism deplina sa afirmare. Culoarea locală şi inspirația folclorică au permis transferul calităților fizice şi morale ale eroilor din basmele populare în personalitățile politice ale trecutului. Figurile reprezentative ale vieții politice devin repere monumentale ale prezentului deoarece ele personifică aspirațiile latente ale maselor populare.

Napoleon este personajul romantic prin excelență, după cum Ludovic al XIV-lea este cel clasic. Cântat de toți marii poeți ai lumii şi bucurându-se de o apreciere unanimă a geniului său chiar şi din partea adversarilor, Napoleon este personalitatea providențială care şi-a marcat epoca şi întreg secolul al XIX-lea. Imaginea geniului, conducător de popoare, atât de scumpă romanticilor, şi-a găsit în personalitatea lui Napoleon perfecta ei justificare. Imaginea tânărului general de numai 24 de ani care în fruntea armatei franceze a trecut la Arcole, sub ploaia de gloanțe a austriecilor, podul spre Italia reprezintă însăşi imaginea procesului de eliberare națională a popoarelor oprimate de regimurile habsburgic, țarist şi otoman. El reprezintă însăşi chintesența caracteristicilor harismatice ale eroului revoluționar, căci acest erou este copilul teribil al republicanismului modern, forma cea mai adecvată de manifestare a personalității sale proteice. Dar acest general republican va suprima Adunarea Constituantă, se va intitula Prim-Consul şi apoi Împărat. Puterea şi autoritatea republicană aveau nevoie de un principiu al unității şi al ordinii. Acest lucru se vede foarte clar în romantismul anglosaxon, de origine conservatoare, care îşi ia temele

preferate din folclor, mitologie şi istorie națională; prin urmare, monarhia este forma de guvernământ insistent recomandată.

Întreaga recuzită a artei romantice de evocare îşi dă concursul pentru poziționarea imaginii lui Napoleon în conştiința posterității. Mitul şi legenda omului şi conducătorului sporesc pe măsură ce principiile modernității, declanşate de Revoluția Franceză, se extind în alte zone geografice şi contribuie la afirmarea principiului naționalităților şi la formarea statelor naționale.

„Încerc un fel de simțământ religios, relatează Stendhal în monografia dedicată lui Napoleon. E vorba într-adevăr de cel mai mare om care a apărut în lume după Cezar. (...) Voi cuteza să spun că vom parcurge împreună viața celui mai uimitor om care s-a ivit de la Alexandru încoace, şi asupra căruia nu avem destule amănunte spre a prețui exact dificultatea întreprinderilor sale”.[49]

Încercând să explicăm aventura imaginii lui Napoleon în posteritate una din axele ei perene este entuziasmul pentru virtuțile republicane, mai cu seamă acel monument juridic, numit Codul civil, prin care valorile Revoluției Franceze au devenit repere orientative în modernizarea politică. Una din cele mai profunde explicații ale rezistenței imaginii lui Napoleon ne-o oferă scriitorul Réné Chateaubriand, marele său adversar: „Acest făuritor de juguri a rămas popular în rândul unei națiuni a cărei pretenție a fost de a ridica altare independenței şi egalității. Iată explicația enigmei: francezii merg instinctiv către putere. Ei nu iubesc libertatea; egalitatea este singurul lor idol. Or, egalitatea şi despotismul au legături secrete. Sub aceste două raporturi, Napoleon îşi avea sursa în inimile francezilor, milităreşte înclinați spre putere, democraticeşte iubitori de nivelare. Suit pe tron, Napoleon a aşezat poporul, rege proletar: el a umilit regii şi nobilii în anticamerele sale; el a nivelat rangurile, nu coborându-le, ci ridicându-le. Vanitatea franceză se simțea satisfăcută de superioritatea pe care Bonaparte ne-o dădea asupra restului Europei”.[50] A două cauză este sentimentul național, conştiința unui trecut glorios şi de aici destinul pe care Franța este chemată să îl joace în lume la începutul epocii moderne. A treia cauză este conştiința ultragiată a unei mari națiuni în fața încălcării brutale a suveranității sale de către marile puteri europene în numele apărării unei forme de guvernământ condamnate implacabil de istorie.

În memorialul de la Sfânta Elena, Napoleon va profetiza victoria principiilor Revoluției Franceze căreia el i-a fost „primul soldat, marele ei reprezentant. Nimic nu ar putea de acum înainte să distrugă sau să înlăture marile principii ale Revoluției noastre. Aceste mari şi frumoase adevăruri trebuie să rămână pe vecie, atât timp cât le-am împletit cu lustru, cu monumente, cu generozitate. (...) de acum înainte ele sunt nemuritoare. Apărute de la tribuna franceză, cimentate cu sângele bătăliilor, decorate cu laurii victoriei, salutate de aclamațiile popoarelor, sancționate de tratate, de alianțele suveranilor, devenite familiare pe buzele şi la urechile regilor, ele nu ar putea să decadă. Ele trăiesc în Marea Britanie; ele luminează America; ele sunt

naţionalizate în Franţa. (...) Ele vor fi credinţa, religia, morala tuturor popoarelor; şi această eră nouă va fi legată, orice s-ar spune, de numele meu; pentru că, la urma urmei, eu am făcut să ardă flacăra, eu i-am consacrat principiile iar astăzi persecuţia a reuşit să mă transforme în Mesia".[51]

NOTE:

[1] Beze (de), Théodore, *Du droit de magistrats sur leurs sujets*, Berna, 1575.
[2] Longuet, Hubert; Plessis-Mornay (du), Philippe, *Vindiciae contra Tyranos*, Paris, 1579.
[3] Volkelt, Iohannes, *Aesthetik des Tragischen*, ediţia a III-a, München, 1917, p. 469-470.

[4] Benjamin, Walter, *Die Ursprung der deutschen Trauerspiels,*Trad. Fr.: *Origine du drame baroque alleman,*. Flammarion, Paris, 1985, pp. 62-63.
[5] Opitz, Martin, *Prosodia germanica, Oder Buch von der deutschen poeterey*, Frankfurt pe Main, spre 1650, pp. 30-31.
[6] Rist, Johann, *Die Alter Edelste Belusttigung Kunst –und Tugendlieber Gemühter* (Aprilgenspräch beschrieben und fürgenstellet von dem Rüstigen, Frankfurt, 1666, pp. 242-242.
[7] Benjamin, Walter, *op. cit.*, p. 65.
[8] Birken (von), Sigmund, *Deutsche redebind und Dicht-Kunst verfasset durch Den Erwaschsenen*, Hamburg, 1679, p. 336.
[9] Beze (de), Théodore, *Traité de l'autorité du Magistrat*, Geneva, 1575, p. 34.
[10] Apud. Wilkinson, Richard, *Franţa şi cardinalii*, 1610-1661. Editura All, Bucureşti, 1999, p. 104.
[11] *Ibidem*, p.74.
[12] RICHELIEU, *Le Testament politique*, Amsterdam, 1688, capitolul IX.
[13] *Ibidem.*
[14] Apud Prélot, Marcel, *Histoire des ideés politiques,* Dalloz, Paris, 1973, p. 298.
[15] RICHELIEU*, op. cit.* partea I-a, cap. I, secţiunea 10.
[16] *Ibidem*, cap.IV, secţiunea 3.
[17] *Ibidem*, cap.III, secţiunea 5.
[18] *Ibidem*, cap.III, secţiunea 1.
[19] *Ibidem*, partea II-a, cap. VII.
[20] *Ibidem*, partea I-a, cap. IV, secţiunea 5.
[21] Apud, PRÉLOT, Marcel, *op. cit*, Dalloz, Paris, 1973, p. 299.
[22] BOSSUET, *La politique tirée des paroles pures de la Sainte Ecriture.* Paris, 1705.
[23] *Ibidem.*
[24] *Ibidem.*
[25] *Ibidem.*
[26] *Ibidem,* Cartea I-a, par. III, propoziţia a V-a
[27] *Ibidem,* Cartea a II-a, par. II, propoziţia VII ŞI VIII
[28] *Ibidem,* Cartea a II-a, par. II, propoziţia a II-a.
[29] *Ibidem*, Cartea a III-a, par. II, Propoziţia a III-a
[30] *Ibidem.*
[31] *Ibidem*, Cartea a III-a, par. 3, propoziţia a III-a.
[32] *Ibidem*, Cartea a V-a, par. 4, propoziţia I.
[33] *Ibidem*, Cartea a IV-a, par.1, propoziţia I..
[34] *Réflexions sur le métier de Roi*, 1679
[35] *Supplément aux Memories de 1666*, vol. 2, p.14.
[36] *Ibidem*, p. 18.
[37] *Réflexions sur le métier de Roi*, 1679
[38] Mercier de la Rivière, *De l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiqu*es, Londra, 1767
[39] KANT, I. *Ce este luminarea?* În: Iluminismul, vol.2, Editura Albatros, Bucureşti, 1971.
[40] MONTESQIEU, *Despre spiritul legilor*, vol. I, Cartea I-a, capitolul III.
[41] Mercier de la Rivière, *op. cit*., p. 167.
[42] Apud JANET, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. Ediţia a V-a, vol.2, Librairie Félix, Alcan, Paris, 1893, p. 510
[43] *Ibidem.*
[44] I*bidem*., p. 511
[45] Mercier de la RivIère, *op. cit*., capitolul XVII, p. 129.
[46] *Ibidem*, capitolul VI, p.41.
[47] *Ibidem.*capitolul XIX, p. 149.
[48] *Ibidem.*
[49] STENDHAL, *Napoleon*, Scrisul românesc, Craiova, 1994, p. 5.
[50] CHATEAUBRIAND, Francois, Réné, *Mémoires d'outre tombe*, Editura Nelson, Paris, f.a., p. 418-419.
[51] NAPOLEON, *Memorii*, Editura Militară, Bucureşti, 1971.

CONCEPTE CHEIE:

Alegorie; simbol; baroc; clasicism; suveranitate; legitimitatea puterii; imaginea regelui; teatru politic; formulă politică.

ÎNTREBĂRI:

1.Definiți funcțiile cognitive ale alegoriei şi simbolului în cunoaşterea realității politice.
2.Arătați relația (relațiile) dintre imaginea regelui, suveranitatea puterii şi formele de legitimitate politică.
3.Arătați raporturile dintre formele de comunicare şi formula politică la nivelul unei epoci sau perioade istorice.
4.Precizați deosebirile dintre clasicism şi baroc din perspectiva comunicării politice şi artistice.
5.Analizați componentele imaginii publice în romantism
6.Analizați deosebirile dintre: a) absolutismul religios şi laic; b) dintre absolutismul clasic şi absolutismul luminat; c) dintre Ludovic al XIV-lea şi Frederic al II-lea.

CAPITOLUL VII

IMAGINE PUBLICĂ ŞI IDEOLOGII POLITICE ÎN REGIMURILE TOTALITARE

7.1. Liderii comunişti

În temele anterioare am arătat rolul vectorului religios şi cultural în structurarea şi poziţionarea imaginii publice a liderilor şi instituţiilor ca şi al mecanismelor prin care această imagine se transmite: jocul reprezentărilor sociale; memorie colectivă; interacţionism simbolic; procesele de valorizare etc. Tema de faţă analizează rolul vectorului ideologic în structurarea şi poziţionarea imaginii publice într-un regim totalitar până la dimensiunile delirante ale cultului personalităţii. Stalin, Mao Ze Dong, Kim Ir Seng, Nicolae Ceauşescu, Hitler, Mussolini şi-au construit acest cult plecând de la resursele şi predispoziţiile pe care ideologiile totalitare le au din abundenţă în această privinţă.

Structura partidului de cadre avantajează net poziţionarea imaginii liderului în Centru, devreme ce toate fibrele puterii îl propulsează spre vârful piramidei. În ideologia marxist-leninistă partidul comunist este considerat detaşamentul de avangardă al clasei muncitoare, clasa cea mai înaintată din societate. Conform mitologiei comuniste, clasa muncitoare este clasa conducătoare din societate. Datorită capacităţii ei organizatorice, forţei ei numerice şi potenţialului ei contestatar împotriva exploatării ea poate descifra legile progresului social şi ale eliberării şi să lupte pentru a le pune în aplicare. În această luptă ea are nevoie de un far călăuzitor: partidul comunist. Or, partidul comunist este construit pe două principii de bază: centralismul democratic şi democraţia internă de partid. Conform acestor principii, baza (majoritatea membrilor de partid) nu putea contesta deciziile organelor conducătoare ale partidului, după cum nu se putea opune la numirile „de sus”. Se vede clar, în aceste condiţii, cum vectorii de imagine ai conducătorului sunt favorizaţi încă din faşă. Aceşti vectori se compun în funcţie de valorile profesate de ideologia marxist-leninistă.

1. Originea socială sănătoasă: viitorul lider trebuie să fie, în general, fiu de ţăran sărac sau de muncitor. Originea mic-burgheză nu prea este agreată. A se vedea dilema lui Stalin cu privire la numirea în funcţia de secretar general al Partidului Comunist din România a lui Gheorghe Gheorghiu-Dej sau a Anei Pauker. (Ana Pauker, deşi era susţinută intens de Comintern, avea origine mic-burgheză, activase în Occident, avea un nivel de instruire incompatibil cu orizontul cultural al conducătorilor comunişti, ceea ce l-a determinat pe Stalin să încline balanţa în favoarea lui Gheorghe Gheorghiu-Dej). „Aşadar, tovarăşe Gheorghiu, îţi urez mult succes în noua dumitale funcţie de secretar general”, i-a spus Stalin, după un minut de reflecţie. Ce a urmat se ştie: o plenară extraordinară a C.C. al P.C.R. şi Gheorghiu-Dej este ales în unanimitate.

2. Viitorul lider comunist trebuie să conştientizeze de mic copil nedreapta alcătuire a lumii şi să intre din fragedă tinereţe în mişcarea revoluţionară (Lenin, Stalin, Ceauşescu, Dej, Todor Jivkov, Iosip Broz Tito etc.)

3. „Botezul de foc”, adevărata maturizare revoluționară, ceea ce echivalează cu un veritabil examen de inițiere în rândul bărbaților, este activitatea în slujba partidului aflat în ilegalitate, plină de pericole.

4. Condamnarea la ani grei de temniță datorită acestei activități.

5. Participarea la un act politic major (lovituri de stat, insurecții, războaie de eliberare națională, revoluții etc.) care le conferă aura de legitimitate necesară propulsării şi menținerii în top.

Conservarea imaginii politice prin adecvarea datelor de identitate civilă şi socio-profesională la o ideologie în continuă transformare a constituit o preocupare permanentă a nomenclaturii comuniste. „Dosarul de cadre”, armă teribilă în lupta politică, a cunoscut retuşări semnificative în funcție de orientarea ideologică dominantă. De observat că nu morala sau loialitatea individului față de cauză aveau prioritate, ci adecvarea datelor de bază ale personalității la portretul robot oficial, cerut de ideologia formării omului nou. Dimensiunea ateistă a ideologiei comuniste îi determină pe activiştii de partid români să-şi ascundă cu grijă calitatea de credincios şi practicant al religiei ortodoxe. Cei care, în mare taină, îndrăzneau să-şi boteze copiii sau să se cunune la vreo mânăstire ferită de privirile indiscrete, dacă erau descoperiți, plăteau un preț greu pentru acest sentiment al apartenenței. Nu numai că îşi pierdeau posturile şi privilegiile sau erau „cântați” şi demonizați la şedințele de partid, dar primeau o sancțiune care îi împiedica pe tot restul vieții să ocupe vreun post în conformitate cu pregătirea lor, dacă o aveau. „Petele de la dosar”, ca imagine negativă a unei personalități politice, se vor coagula într-o structură teribilă a luptei de clasă şi vor cauționa ideologic imaginea comunistă despre politic/politică. De asemenea, în momentul în care a apărut *Codul normelor şi principiilor de viață comunistă, ale eticii şi echității socialiste* preocuparea activiştilor a fost de a salva aparențele vieții de familie armonioase, în acord cu dimensiunile morale ale familiei socialiste trasate în acest document. Promovarea femeii şi lupta contra divorțurilor, educația copiilor în spiritul moralei proletare înaintate, recomanda familia prezidențială ca un model demn de urmat. Oamenii care nu mai comunicau de ani de zile, înstrăinați efectiv unul de celălalt, trăiau, printr-o convenție tacită, sub acelaşi acoperământ, însă fiecare cu viața sa proprie, de teamă sa nu îşi piardă funcția şi privilegiile aferente. Partea tragică este că tocmai aceşti indivizi demascau, cu sfânta mânie proletară, imoralitatea celor care aveau curajul să rupă voalul ipocriziei şi să opteze pentru o viață autentică. De asemenea, problema rudelor în străinătate sau a deținerii ilegale de valută trădează rolul dogmatismului împins la extrem în justificarea ideologică a dominației. Puritatea dosarului de cadre înlocuieşte omul: ceea ce contează este adecvarea datelor biografice la exigențele de moment ale ideologiei. În condițiile societății contemporane, legăturile de rudenie şi de alianță au slăbit; adeseori, doar amintirea acestor legături mai subzistă la rudele de gradul II, III sau IV care nu se mai văd între ele decât sporadic la înmormântări sau nunți. Chiar şi în aceste ocazii indiferența, invidia sau ranchiuna iau

locul legăturilor profunde, afective. Şi atunci, de unde această răspundere pentru fapta unei persoane virtual străine, uneori necunoscută? Explicația constă în eficiența politicii de cadre: motivația pentru principiul rotației care trebuia să inoculeze în suflete convingerea că nimeni nu este de neînlocuit.

I. V. Stalin

Plecând de la această bază extrem de favorabilă, modalitatea în care şi-a construit Stalin propria imagine rămâne un adevărat catehism pentru liderii comunişti de pretutindeni. La început, Stalin nu avea o poziție în cadrul Biroului Politic al fostului P.C.U.S.. În calitate de comisar al poporului pentru problemele naționalităților din Caucaz, Stalin era folosit la operațiile dure sau „delicate" ale partidului. Imaginea lui în rândurile membrilor Biroului Politic nu era una prea bună. În ciuda epitetului de „minunatul nostru georgian" cu care îl alinta Lenin, el trecea drept un om brutal, crud, incult, fără să ştie vreo limbă străină. În 1919 când Stalin a fost propus pentru funcția de secretar-general al Internaționalei Comuniste Zinoviev a replicat, observând că pentru această funcție este nevoie de un om care să aibă cultură generală şi să cunoască limbi străine. Nici funcția de secretar general al partidului asumată de Stalin în 1922 nu avea o mare importanță, în condițiile conducerii colegiale impusă de Lenin, ea fiind una mai mult executivă decât decizională. Maniera în care Stalin a ştiut să profite de anumite evenimente istorice trădează o fină intuiție a forței de persuasiune a imaginii politice de lider pe care şi-a cultivat-o cu consecvență. Astfel, singurul lider care a intuit pericolul real reprezentat de Stalin a fost L. Troţki. Conflictul dintre cei doi ajunsese la o asemenea tensiune încât Lenin trebuia să ia o decizie: pe cine îl sacrifică. Se pare că preferatul era Troţki, creatorul Armatei Roşii, arhitectul loviturii de stat din 1917, om de o rară cultură, ziarist de mare talent. Deşi la origine era menşevic, la Congresul PMSDR de la Londra din 1914, impresionat de aceste calități, Lenin îl avansează spectaculos, iritând cadrele vechi ale partidului. La aceasta se adaugă şi felul de a fi al lui Troţki: arogant, disprețuitor, sfidând austeritatea stilului de viață comunist. Nu este de mirare că, în aceste condiții, vechile cadre ale partidului au fost profund jignite şi s-au aruncat în brațele lui Stalin care, cu răbdare de păianjen, a început să țească pânza în jurul lui Troţki. La acestea se mai adaugă două evenimente istorice care pot fi considerate întâmplătoare dacă nu s-ar înscrie, firesc, în logica desfăşurării lucrurilor. Înainte de a da un verdict final cu privire la conflictul dintre Stalin şi Troţki, Lenin se îmbolnăveşte grav: congestie cerebrală. După o perioadă de convalescență, al doilea atac este fatal. În ciuda cheltuielilor uriaşe făcute de Biroul Politic prin aducerea celor mai mari specialişti din lume pentru a-l consulta, Lenin rămâne țintuit într-un cărucior, cu privirea absentă, nebărbierit, cu o şapcă ponosită pe cap. Aproape este abandonat: membrii Biroului Politic îl uită, colaboratorii lui, de asemenea. Numai un vechi tovarăş de luptă nu l-a uitat. Acesta este Stalin care, de câte ori îl vizitează, are grijă să se

fotografieze alături de creatorul primului stat socialist din lume. Fotografiile epocii şochează; un trup inform, imobil, absent şi lângă el, în picioare, un bărbat în floarea vârstei, iradiind de sănătate, îmbrăcat cu o tunică albă impecabilă, cu pantaloni şi cizme negre care se asortează minunat cu părul negru şi mustaţa oală care scot în evidenţă tenul alb. Putem oare decodifica în aceste fotografii imaginea continuităţii şi a mitului unităţii de nezdruncinat în jurul conducătorului, aşa cum s-a impus el în discursul ideologic bolşevic? Evident că da şi un argument al faptului că Stalin era conştient de puterea imaginii este construcţia ei programatică, urmărirea obstinată a ideii de mai sus cu ocazia morţii lui Lenin când, în calitate de preşedinte al Comisiei funerare, ţine discursul de doliu. În acest discurs Stalin se erijează în continuator al ideilor lui Lenin cu privire la unitatea internă a partidului, la unitatea tuturor comuniştilor în jurul Comitetului Central. Deja funcţia de secretar general începe să aibă alte conotaţii. Tot un eveniment favorabil lui Stalin, petrecut în jurul morţii lui Lenin, îl ajută să-şi consolideze imaginea de continuator unic. Cu câteva săptămâni înainte de moartea lui Lenin, Troţki răceşte la o vânătoare de gâşte sălbatice din regiunea Volgăi şi lipseşte de la funeralii. Absenţa lui provoacă o vie dezaprobare în rândul participanţilor, mai ales că se ştia calda apreciere pentru el a defunctului. Se pare că Stalin l-a dezinformat intenţionat cu privire la data înmormântării în telegrama adresată lui Troţki.

Oricum ar sta lucrurile, o întrebare persistă: cum a putut Stalin să elimine, pe rând, „oamenii lui Lenin”? Oameni cu o cultură politică elevată, precum Troţki, Zinoviev, Kamenev, Buharin, Rîkov, Martov, care nu puteau să nu perceapă pericolul. Dar oare nu cumva conştiinţa superiorităţii intelectuale, atât de evidentă, le-a narcotizat simţul primejdiei? Situaţia se aseamănă izbitor cu propulsarea bruscă a lui Nicolae Ceauşescu, deşi oamenii lui Dej avuseseră destul timp să-l „citească”. Nu-i mai puţin adevărat că, pe lângă calităţile recunoscute de biografii săi: inteligenţă, intuiţie, viclenie, dedublare, răbdare, arta temporizării, Stalin avea un atú teribil: „oamenii săi din umbră”, un fel de nucleu al serviciilor sale secrete, conduse de omul său de încredere Felix Djerjinski, apoi de Henri Jagoda, Ejov şi, în sfârşit, de temutul Lavrente Beria. Acest nucleu era compus din prietenii săi georgieni, verificaţi din perioada ilegalităţii şi care erau legaţi de Stalin prin legături de clan şi servicii reciproce încă din tinereţe. Dar această armă teribilă, de una singură, nu era suficientă pentru a-şi impune legitimitatea politică a puterii sale personale. Mult mai eficientă s-a dovedit ideologia, în condiţiile în care Stalin îşi pregăteşte marile decizii politice emanând din spiritul învăţăturii leniniste iar el însuşi se erijează într-un umil testator al voinţei marelui Lenin. Cel puţin aceasta este poziţia „principială” pe care şi-o asumă Stalin la congresele şi plenarele partidului unde acuză de „deviaţionism de dreapta” grupul compus din Buharin, Zinoviev şi Kamenev şi de „deviaţionism de stânga” pe Troţki şi Rîkov. Colectivizarea forţată a agriculturii, industrializarea gigantică, ascuţirea luptei de clasă, lichidarea exploatatorilor, controlul total asupra economiei, noile principii de repartiţie sunt prezentate de Stalin ca elemente necesare,

obligatorii ale construirii societăţii comuniste, aşa cum a conceput-o V. I. Lenin. În acestă luptă pentru câştigarea puterii absolute, Stalin recurge la propaganda naţionalistă prin care opune tezele sale: „Socialismul într-o singură ţară" şi „U.R.S.S. – încercuită de duşmani" tezelor lui Troţki: „Revoluţia mondială" şi „Exportul de revoluţie". Poziţiile contrare ale celor doi arată realismul lui Stalin, care nu excludea şansele de reuşită ale revoluţiei ruse în condiţiile ostilităţii marilor puteri capitaliste şi făcea din pericolul unei posibile intervenţii la adresa primului stat socialist din lume o justificare ideologică a terorii dezlănţuite după 1929. Mai mult, excesele staliniste vor fi motivate chiar de marxismul internaţional în numele „dificultăţilor inerente" survenite în construcţia noului tip de societate. S-a ajuns la un paradox: cine ataca ilegalităţile şi crimele comise de Stalin ataca implicit U.R.S.S. şi cine ataca U.R.S.S.: „bastionul păcii şi al popoarelor", ataca automat filosofia nemuritoare despre lume şi viaţă: marxism-leninsimul. Cum s-a ajuns la această narcotizare a spiritului critic. Prin identificare mitică cu spiritul leninist pe care Stalin l-a fructificat magistral în impunerea imaginii sale ca legatar al ideilor şi al stilului de conducere leniniste. Cuvântarea funebră la moartea lui Lenin (26 ianuarie 1924) îi oferă lui Stalin această şansă unică:

„Părăsindu-ne, tovarăşul Lenin ne-a încredinţat păstrarea neîntinată a marii vocaţii de membru de partid. Îţi jurăm, tovarăşe Lenin, să onorăm recomandările tale!

„Părăsindu-ne, tovarăşul Lenin ne-a recomandat să păstrăm unitatea partidului nostru ca pe lumina ochilor. Îţi jurăm, tovarăşe Lenin, să-ţi urmăm poveţele!

„Părăsindu-ne, tovarăşul Lenin ne-a cerut să menţinem şi să întărim dictatura proletariatului. Îţi jurăm, tovarăşe Lenin, să-ţi onorăm recomandările! (...)

„Părăsindu-ne, tovarăşul Lenin ne-a cerut să întărim şi să extindem Uniunea Republicilor. Îţi jurăm, tovarăşe Lenin, să-ţi *cinstim* povaţa!" (...).[1]

Nicolae Ceauşescu

Imaginea lui Nicolae Ceauşescu nu se deosebeşte de imaginea celorlalţi lideri ai Stângii comuniste în ce priveşte avantajele pe care i le oferă ideologia şi apoi propaganda în poziţionarea ei în centrul atenţiei şi interesului opiniei publice. Pentru a înţelege etapele consolidării cultului personalităţii în România comunistă o scurtă incursiune în istoria Partidului Comunist din România este absolut necesară. Ca şi în cazul altor fenomene social-politice, comunismul românesc a prezentat o situaţie atipică faţă de celelalte partide comuniste din Europa. Cauzele trebuie căutate în debilitatea mişcării muncitoreşti din România, mai ales în lipsa bazei sociale a

primelor formațiuni socialiste. Format mai ales din intelectuali de orientare marxistă, P.S.D.M.R. nu a rezistat competiției politice, devreme ce a fost decapitat de mai multe ori (până în 1926) de către însăşi conducerea lui, trecută la liberali. Formarea Partidului Comunist Român, la 8 mai 1921, din elementele radicale ale grupurilor socialiste reunite într-un Congres nu s-a deosebit prea mult de procesul de formare a partidelor comuniste din restul Europei. Schema era, invariabil, aceeaşi: acceptarea necondiționată a celor 21 de condiții impuse de Internaționala Comunistă. În cazul României, acceptarea acestor condiții a fost dublată de recunoaşterea tezei leniniste a dreptului popoarelor la autodeterminare, teză extrem de periculoasă pentru recent formatele state naționale în granițele lor fireşti. În condițiile unei psihologii individualiste şi ale unei suspiciuni organice față de internaționalismul proletar, ca trăsătură a ideologiei marxiste, comunismul nu a prins rădăcini în România. Formarea Partidului Comunist din România a fost mai mult o operă de import, cu obiective antinaționale declarate. Astfel se şi explică lipsa lui totală de legitimitate: congresele lui se țineau în afara țării, la Moscova, Harkov, Kiev etc. Conducerea îi era impusă de Komintern şi era formată de oameni de alte naționalități care nu numai că nu ştiau limbra română dar, după toate probabilitățile, nu aveau afinitățile elementare pentru înțelegerea poporului ai cărui reprezentanți se autodefineau.

Estimat la aproximativ 700 de membri, scos în afara legii şi urmărit îndeaproape de Siguranța statului, Partidul Comunist din România va cunoaşte o înviorare bruscă pe măsura apropierii Armatei Roşii de granițele României. După lovitura de stat de la 23 August 1944 şi începutul procesului de sovietizare a României, comuniştii au fost, practic, propulsați spre culmile puterii de tancurile şi consilierii sovietici.

Imaginea liderilor politici comuniști, ca şi a liderilor totalitari de dreapta, de altfel, cunoaşte în consolidarea ei pe retina generațiilor viitoare o tehnică apropiată celei întrebuințate de artişti a izolării spațiului estetic care dau operei intenționalitatea sa artistică. Ideologia unică şi universală care pretinde că deține monopolul absolut al cunoaşterii eliberează spațiul politic de orice semne rivale care i-ar scurtcircuita mesajul. Canalele de transmitere a voinței sale sunt protejate şi marcate cu grijă prin tehnicile de propagandă, aşa cum opera pictorului, a sculptorului sau a muzicianului trebuie marcată şi protejată printr-un cadru, soclu sau spațiu simfonic special amenajat pentru audiție şi orchestră.

Fiind produsul unei ideologii sau doctrine, discursul sau acțiunile liderului se proiectează asupra lui însuşi, împiedicând atenția publicului să se disperseze. Prin repetarea stereotipată a aceloraşi slogane şi formule, prin acapararea spațiilor de emisie ale principalelor mass-media, ca şi prin unicitatea şi finalitatea discursului, receptorul sfârşeşte prin a dezarma. Conştiința lui, rezistentă şi critică la început, sfârşeşte prin a fi dezarmată şi narcotizată în fața acestui bombardament mediatic. Mai mult, are loc un fel de simbioză ciudată între victimă şi călău, prin crearea unor

reflexe condiționate pe care victima le aşteaptă în surdină să-i fie satisfăcute. Acest lucru transpare cu deosebită evidență cu ocazia marilor mitinguri când „se umblă" la pragul subliminal al personalității. Mitingul este un spațiu politic marcat de însemne oficiale: steaguri ale țării, ale partidului, lozinci uriaşe, oameni de ordine, prezența mass-media etc. El este un spațiu substras astfel celui cotidian şi prin ritualul individualizării lui aminteşte de procesiunile prin care se actualizează în conştiința audiovizualului continuitatea şi stabilitatea ordinii politice actuale.

La rândul lor, mitingurile se desfăşoară după un anumit ritual savant orchestrat, având în vedere, în primul rând, dimensiunile psihologiei de masă ale auditoriului. Discursul însuşi se preta la o asemenea psihologie, cuvântările lui Nicolae Ceauşescu, cu prilejul vizitelor de lucru, desfăşurându-se cu aproximație în felul următor: o parte introductivă, de *captatio benevolaentiae*: „Permiteți-mi ca, în numele Comitetului Central şi al meu personal, să adresez cele mai calde felicitări harnicului colectiv de oameni ai muncii din județul X sau localitatea Y" (unde Conducătorul partidului şi statului se afla în vizită de lucru). Urma partea expozitivă a discursului care, concomitent, flata auditoriul şi evidenția rolul conducător al partidului: „ Am vizitat în cursul dimineții de astăzi câteva din obiectivele industriale şi agricole din județul Dvs.. Am putut vedea succesele înregistrate de oamenii muncii din județul X care, sub conducerea înțeleaptă a partidului comunist, construieşte cu succes societatea socialistă pe pământul României". Urmează o trecere în revistă a datelor statistice: numărul de obiective realizate în cincinalul actual de către județul respectiv, în conformitate cu cota parte care îi revine din planul național unic ca volum al producției industriale: obiective sociale, economice şi culturale; şcoli; spitale; case de cultură; stadioane; apartamente; noi obiective tehnico-economice; uzine; întreprinderi; centrale; mijloace de transport etc. Accentul este pus pe creşterea nivelului de trai al oamenilor muncii din județul respectiv, ca expresie a umanismului socialist, a grijii față de om. Nivelul de trai urmează să crească în următorul cincinal, pe baza realizării noilor obiective ce revin județului respectiv din planul unic de dezvoltare economico-socială care traduce în viață directivele ultimului Congres al partidului. Partea a treia a cuvântărilor era dedicată problemelor internaționale, luptei pentru pace şi dezarmare la care România lua parte activă. Reperele tematice din această ultimă parte a cuvântărilor mai cuprindeau lupta pentru eradicarea subdezvoltării, pentru eliminarea decalajelor Nord-Sud, necesitatea edificării unei noi ordini economice şi politice internaționale, lupta pentru independența națională, dreptul fiecărui stat de a-şi elabora politica internă şi externă fără niciun amestec din afară, probleme ale mişcării comuniste şi muncitoreşti internaționale. De remarcat că în partea a doua a discursurilor preleva funcția incitativă a ideologiei, iar în partea a treia – funcția justificativă. Legăturile dintre aceste două funcții erau asigurate de grupurile de „aplaudaci" specializați care scandau, la intervale regulate de timp, sloganuri şi lozinci politice. Nu era o întrerupere intempestivă a discursului, ci o potențare inspirată a

mesajului: poporul îşi exprimă adeziunea astfel față de partid, de secretarul său general şi față de ideile şi tezele conținute în discurs.

O altă sursă de consolidare a imaginii politice în ideologiile totalitare este legitimitatea puterii. La nivel doctrinar, legitimitatea era prezumată prin identitatea de esență dintre scopurile guvernanților şi aşteptările electoratului. De multe ori însă, în practica social-politică această identitate era departe de a fi realizată. Tocmai de aceea rolul propagandei era de a umple acest hiatus prin promisiuni demagogice, prin cultul personalității şi mai ales prin populism. Când propaganda nu izbutea să ascundă dimensiunile exacte ale realității, eforturile ei se îndreptau spre alte zone sensibile ale inconştientului colectiv pentru a întrema acest acord fundamental dintre guvernați şi guvernanți. Una din aceste zone care a confirmat din plin justețea noii orientări a fost exploatarea sentimentului național în scopul legitimării regimului. Sentimentul de identitate şi de apartenență, acest cerc identitar esențial al unei comunități, s-a dovedit a fi foarte rezistent în fața multor intemperii ale istoriei conducătorii comunişti fiind conştienți de acest lucru. Într-adevăr, cum se explică abandonarea internaționalismului proletar şi a solidarității internaționale a celor ce muncesc – piese forte în doctrină – şi trecerea bruscă la rolul factorului subiectiv în construcția socialismului, la raportul dintre național şi internațional, la viața lungă pe care o au națiunea şi statul național în procesul îndelungat al făuririi societății fără clase?

Faptul că modernizarea economică generează şi dezvoltă sentimentul național a fost convingător demonstrat de antropologul britanic Ernst Gellner. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate prevedea pe termen lung şi în perspectivă formarea poporului unic muncitor, omogenizarea socială, ştergerea deosebirilor dintre sat şi oraş, dezvoltarea în profil de ramură şi teritorial, generalizarea învățământului liceal. Toate aceste procese au favorizat căutarea conştiinței de sine în valorile naționale pe verticala identității istorice şi nu într-un model impus din exterior față de care populația nu avea deloc aderență şi față de care simțea o repulsie instinctivă. În 1931 Stalin face apel la instinctul supraviețuirii naționale pentru a-şi justifica ritmul accelerat al industrializării, conştient fiind că acest efort grevează asupra nivelului de trai al poporului şi poate constitui un pericol potențial la adresa puterii sale: „ (...) Să slăbim ritmul ar însemna să dăm înapoi şi cei ce dau înapoi sunt învinşi. Noi însă nu vrem să fim învinşi. Nu, refuzăm să fim învinşi. O trăsătură a vechii Rusii a fost aceea a continuelor înfrângeri pe care le-a suferit datorită înapoierii ei. A fost înfrântă de hunii mongoli, a fost înfrântă de beii turci, a fost înfrântă de capitaliştii englezi şi francezi. A fost înfrântă de feudalii japonezi. Toți au înfrânt-o din cauza înapoierii sale (...) Au înfrânt-o pentru a profita de ea şi au făcut asta scăpând nepedepsiți. (...) nu trebuie să mai întârziem. Suntem cu 50 sau 100 de ani în urma țărilor avansate. Trebuie să străbatem distanța în zece ani. Ori facem acest lucru, ori vom fi zdrobiți” (...).[2]

Alegerea lui Nicolae Ceauşescu în funcția de secretar general al Partidului Comunist Român la plenara C.C. din 22 martie 1965 (la moartea lui Gh. Gheorghiu-Dej) arată aceleaşi mecanisme propulsive în ierarhia partidului comunist ca şi în cazul P.C.U.S., în speță al lui Stalin. Cu excepția aparatului de partid care era dator să-i cunoască evoluția şi funcțiile, personalitatea lui Nicolae Ceauşescu era, practic, necunoscută marelui public din România. Față de „baronii" partidului, având funcții importante în partid şi în stat după 1944: Gheorghe Apostol; Chivu Stoica; Al. Bârlădeanu; Al. Moghioroş; Ion Gheorghe Maure; Petre Borilă; Leonte Răutu etc. imaginea lui Nicolae Ceauşescu nu a ocupat prim-planul aparițiilor publice, iar imaginea lui mediatică a fost mai degrabă discretă. Despre rolul lui, ca membru al conducerii partidului, a început să se vorbească după Declarația din aprilie 1964 a C.C. cu privire la raporturile dintre partidele comuniste frățeşti când Ceauşescu, se pare, a fost unul dintre cei mai înverşunați adversari ai planului Valev, plan care urmărea transformarea țărilor suverane membre ale C.A.E.R.[3] în regiuni economice specializate într-o ramură de producție. Aceasta nu însemna că Nicolae Ceauşescu nu era implicat în ierarhia puterii, chiar dacă nu acționa la vedere. Din ce în ce mai mult se conturează ideea că el era omul de încredere al lui Dej pe care l-a ajutat să-şi consolideze puterea în luptă cu fracțiunile rivale din interiorul partidului. Fost „coleg" de închisoare cu Gheorghe Gheorghiu-Dej la Târgu Jiu şi Doftana şi cu ceilalți membri ai conducerii partidului, Ceauşescu a avut astfel posibilitatea să întocmească în tihnă fişa psihologică a fiecăruia. Ca şi în cazul raporturilor dintre echipa lui Lenin şi Stalin, aceştia îl disprețuiau pentru lipsa lui de cultură, ceea ce s-a transformat într-un avantaj pentru Ceauşescu: acela de a nu fi suspectat că urmăreşte puterea supremă. După ce, între 1944-1950, îndeplineşte următoarele funcții: secretar al C.C. al U.T.C.; prim-secretar al Comitetelor regionale de partid Oltenia şi Dobrogea (1947-1948); adjunct la Ministerul Agriculturii (1948-1950); şeful Direcției Politice Superioare a Forțelor Armate şi Securității Statului (1950-1954), cu gradul de general-locotenent, începând cu anul 1950 începe ascensiunea lui Ceauşescu spre cucerirea puterii. În anul 1954 Nicolae Ceauşescu va fi ales secretar al C.C. pe probleme organizatorice şi de cadre, ceea ce echivala, în ierarhia funcțiilor de partid, cu poziția a doua, după cea de secretar general. Începând cu Congresul al II-lea al P.C.R. (1955, va fi ales, fără întrerupere, membru în Biroul Politic şi membru în Secretariatul Permanent al C.C.)

Nicolae Ceauşescu va profita din plin de procesul de destindere inițiat de Dej în cadrul intern în perioada 1962-1964. Intensificarea contactelor diplomatice cu democrațiile occidentale şi cu China are ca obiectiv pregătirea condițiilor pentru inițierea unei căi proprii în construirea socialismului românesc. Nu întâmplător Declarația din aprilie 1964 a fost percepută de marele public ca o declarație de independență care venea în acelaşi timp cu achitarea datoriilor de război către U.R.S.S., cu începutul procesului de recuperare a valorilor naționale şi cu pătrunderea în cultura română semirusificată a formelor culturale moderne din Occident, în special

în domeniul cinematografiei, al muzicii uşoare, al baletului etc. În aceste condiţii, popularitatea lui Gheorghe Gheorghiu Dej creşte enorm, iar ziua de 23 August 1964 este sărbătorită ca marea sărbătoare a eliberării naţionale. Pentru prima oară consensul colectiv faţă de politica lui Dej nu mai era mimat de către propagandă prin grandioase puneri în scenă, ci izvora dintr-un sentiment profund şi sincer al mulţimilor conştiente de cumplitele taifunuri ale Răsăritului. Datorită mitului politic al lui Dej care se profila la orizont: începutul cultului personalităţii, prin folclorul şi legendele care circulau despre el, stilul populist de conducere, legătura directă cu masele, naţionalismul devine o piesă redutabilă în legitimarea puterii politice.

Ceauşescu, participant direct la aceste evenimente, va fi înţeles, probabil, rolul decisiv al naţionalismului în realizarea consensului politic de care regimul era în mare suferinţă. El este continuatorul şi în acelaşi timp beneficiarul politicii de deschidere naţională iniţiată de Gheorghiu-Dej. Cota lui de popularitate atinge indicele maxim cu ocazia celebrului discurs rostit la 21 august 1968 de la balconul C.C. împotriva intervenţiei forţelor armate ale statelor membre ale Pactului de la Varşovia în Cehoslovacia. Adeziunea şi entuziasmul declanşate atunci în ţară, peste orice inhibiţii de natură politică sau coercitivă, arată profunzimea sentimentului de independenţă naţională în mentalul colectiv al românilor. De aici, pentru cercetătorii istoriei comunismului din România, o întrebare este fundamentală: în ce măsură Ceauşescu a fost sincer animat de sentimente naţionaliste sau acestea i-au servit la manipularea opiniei publice pentru preluarea puterii absolute şi implementarea obiectivelor sale ambiţioase privind dezvoltarea industrială accelerată a României. Căci pe măsura deschiderii de noi forme de conducere şi organizare ştiinţifică a muncii, pe măsura afirmării democraţiei socialiste se instituie progresiv în societatea românească noi forme de control ascunse cu dibăcie sub formula demagogică a participării oamenilor muncii la conducerea societăţii. Deciziile economico-sociale devin tot mai centralizate, iar mitul clasei muncitoare – clasă conducătoare în societate - începe să se clatine serios în urma măsurilor de austeritate impuse de presiunea ratei de acumulare, fără precedent în istoria economică a României. Mult trâmbiţatul statut al oamenilor muncii, acela de producători, proprietari şi beneficiari ai valorilor materiale nou create, s-a dovedit a nu fi decât o lozincă demagogică în condiţiile în care drepturile sociale ale muncitorilor au început să fie sistematic spoliate, lucru care a declanşat primele nemulţumiri împotriva lui Ceauşescu la uzinele „1 Mai” din Ploieşti în 1968.

Prin urmare, imaginea lui Nicolae Ceauşescu s-a constituit progresiv, ea evoluând, regresând şi stagnând în funcţie de impactul pe care activitatea politică a partidului şi statului l-au avut asupra orizontului de aşteptare întreţinut de triumfalismul propagandei. Cu titlu de concluzie preliminară, se poate afirma că indicele de popularitate a imaginii lui N. Ceauşescu creşte până în anii 1975-1976,

stagnează în perioada 1976-1980 pentru ca în intervalul 1980-1989 el să se înscrie pe o pantă ireversibilă a declinului.

Pentru a înțelege cât mai exact procesele de formare şi transformare a imaginii unui lider politic în conştiința epocii, cunoaşterea operei sale şi evoluția stilului său de conducere sunt absolut necesare. În acest sens, opera lui Nicolae Ceauşescu poate fi structurată în următoarele etape, cu tot atâtea răsfrângeri asupra activității practice şi asupra imaginii sale în epocă:

1. Perioada 1965-1968 poate fi caracterizată prin realizarea consensului politic prin vectorul naționalist. Se relevă continuatorul şi beneficiarul politicii de deschidere naționalistă inaugurată de Dej între 1962-1964. Reintroduce în circuitul cultural marile valori interzise în perioada anterioară: N. Iorga; T. Arghezi; L. Blaga; I. Barbu; V. Pârvan etc. vizitează casele memoriale de la Ipoteşti, Mirceşti, Liveni, Câmpina; siturile istorice de la Țebea, Călugăreni, Podu Înalt. Discursul pune accentul pe dimensiunea istorică a formării conştiinței naționale: „ Oare cum s-ar simți un popor care nu şi-ar cunoaşte trecutul, nu şi-ar cunoaşte istoria, nu ar prețui şi nu ar cinsti această istorie? Nu ar fi ca un copil care nu şi-ar cunoaşte părinții şi se simte străin în lume? Fără nicio îndoială că aşa ar fi... iată de ce noi avem datoria să cunoaştem, să studiem trecutul de luptă al poporului nostru”.[4] Tot în această perioadă Ceauşescu se „descotoroseşte” de unii dintre adversarii săi cei mai incomozi: Alexandru Drăghici, şeful Securității; Gheorghe Apostol, fostul secretar general al P.C.R. între anii 1950-1951 şi propus de Virgil Trofin la plenara din martie 1965 pentru aceeaşi funcție; Alexandru Bârlădeanu, şeful Comitetului de Stat al Planificării.

2. Perioada 1968-1971, până la plenara din 3-5 noiembrie 1971, dedicată intensificării activității ideologice, de formare a omului nou. Este etapa în care Ceauşescu a trebuit să opteze decisiv între continuarea procesului de liberalizare a sistemului şi instituirea puterii absolute. Mandatarii sunt desființați, formele de cointeresare materială din agricultură sunt brutal întrerupte. Sub influența revoluției culturale chineze, ca urmare a vizitei întreprinse în vara anului 1970 în China şi Coreea de Nord, Nicolae Ceauşescu inițiază o amplă revizuire a ideologiei marxiste, combinând intransigența revoluționară a lui Lenin cu tezele maoiste. Rolul factorului subiectiv ia locul determinismului economic; de multe ori conştiința, spune Ceauşescu, spre deosebire de Marx, poate impulsiona existența materială, adică infrastructura. De aici accentul pus pe formarea omului nou, a revoluționarului de profesie care, datorită conştiinței sale înaintate, este capabil să învingă toate obstacolele. Se profilează temele comunismului național prin recuperarea particularului din cadrul tezelor privind internaționalismul proletar şi solidaritatea internațională. În optica lui Ceauşescu, acestea capătă sens şi valoare numai raportate la specificul național al construcției socialiste. Totodată, Ceauşescu culege primele roade ale figurii sale de disident din 1968; Occidentul acordă României credite masive care duc la o ridicare a nivelului de trai şi la posibilitatea unei politici de

industrializare accelerate. Din această perioadă începe, implacabil, procesul de concentrare a puterii: preşedinte al Consiliului de Stat (1967); preşedinte al Frontului Unității Socialiste (1968); comandant suprem al Forțelor Armate ale R.S. România (1969).

3. Perioada 1972-1975 se întinde, aproximativ, între Conferința Națională a P.C.R. din 19 - 22 iulie 1972 şi Congresul al XI-lea al partidului (noiembrie 1974). Este perioada când se elaborează marile linii ale dezvoltării în profil de ramură şi teritorial pe baza unui plan unitar. Planul național unic de dezvoltare economică-socială, adoptat în 1974, şi înființarea Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice şi Sociale (tot în 1974) confirmă caracterul planificării integrale în societatea românească. Tot în această perioadă rolul partidului ca centru vital cunoaşte o nouă coordonată a legitimării. În „Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism" legitimitatea rolului politic conducător al partidului este dedusă din aspirațiile sociale şi naționale, din lupta poporului român pentru unitate şi independență națională. Ideologicul sechestrează sentimentul național imprimându-i propria sa logică, o logică pusă în serviciul cultului personalității. Echivalentul iconic al sloganului „Partidul – Ceauşescu – România" este asimilarea trecutului glorios în istoria partidului, aşa cum o realitate eternă – patria – a fost asimilată de o instituție şi conducătorul ei.

4. Perioada 1975-1978 poate fi considerată ca perioada afirmării depline a comunismului național. Istoria națională în ansamblul ei, de la figurile legendare ale trecutului până la marile personalități culturale şi ştiințifice ale epocii moderne, este valorificată în spiritul ideologiei marxist-leniniste şi pusă la temelia cultului personalității. Figura lui Nicolae Ceauşescu este prezentată în frescele şi stampele uriaşe, în basoreliefuri, la finalul galeriei de voievozi-martiri ai Neamului. La aniversările zilei sale de naştere, hagiografia ditirambică a propagandei atinge delirul, iar superlativele la adresa conducătorului iubit, prin redundanță semantică, sunt lipsite de conținut şi frizează ridicolul. Țara întreagă se transformă într-o procesiune: de la telegramele de felicitare care suprapopulează spațiul presei scrise până la cozile interminabile ale reprezentanților comitetelor județene de partid şi instituțiilor centrale ale statului pentru a depune la picioarele „geniului din Carpați" ofranda colectivelor de oameni ai muncii. Această „organizare logică a nebuniei", de care vorbea Camus, referindu-se la Caligula, urmărea crearea unui popor de „animale dresate", care să răspundă doar la comenzi, în schimbul securității materiale a zilei de mâine.

Pe planul teoriei politice, acestă perioadă se caracterizează prin accentul pus pe problematica suveranității de stat, pe rolul statului național în perspectivă, ca şi pe raportul național-internațional în mişcarea muncitorească şi comunistă internațională. După Congresul al XI-lea al P.C.R. (noiembrie 1974) în discursurile lui N. Ceauşescu apare cu pregnanță încă o structură: necesitatea edificării unei noi ordini economice şi

politice internaționale în care statelor mici şi mijlocii li se rezervă un loc însemnat în soluționarea problemelor vitale ale lumii contemporane.

5. Perioada 1978-1981 se caracterizează prin introducerea în economia românească a noului mecanism economico-financiar, prin Legea nr. 5 / 1978.

Acestă lege care materializa hotărârile plenarei C.C al P.C.R. din 22-23 martie 1978 viza trecerea de la dezvoltarea extensivă la dezvoltarea intensivă a economiei, realizarea unei noi calități în toate domeniile de activitate, aprofundarea caracteristicior societății socialiste multilateral dezvoltate. Autonomia şi autofinanțarea acordate unităților economice erau circumscrise sever de obligativitatea îndeplinirii cotelor-părți din planul național unic de dezvoltare economico-socială ca şi de înființarea consiliilor oamenilor muncii, ca organ de conducere colectivă, cu largi atribuții în fundamentarea indicilor de producție şi a cifrelor de plan „venite de sus". Faptul că secretarul de partid din întreprindere era preşedintele acestui consiliu, iar directorul – vicepreşedinte trădează caracterul de pantomimă al democrației socialiste, controlul absolut al statului, deghizat în spatele unor formule autogestionare care îşi dovedisră eficiența în sistemul iugoslav bazat pe autoconducere, edificat de I.B. Tito în 1950.

6. Perioada 1981-1985. Începe să se manifeste criza economică în toate sectoarele vieții sociale. Plata accelerată a datoriilor externe, lipsa de competitivitate a produselor industriale la export, accentul pus în continuare pe dezvoltarea industriei obligă practic pe Ceauşescu să intensifice exportul produselor agricole (în special în U.R.S.S.) pentru importul de petrol, gaze naturale, minereuri etc. necesare unei industrii energofage. Înfometarea şi înfrigurarea populației distrug ultimul dram de legitimitate pe care se mai baza sistemul. Neputința de a oferi soluții la cererile disperate ale populației au arătat imobilismul şi sterilitatea dogmei. Sistemul de credințe se prăbuşeşte; la cozi populația comenta transformările din sistemul politic sovietic şi anticipa schimbările forțate în România, pe fondul divergențelor apărute între Andropov şi Ceauşescu, apoi dintre Gorbaciov şi Ceauşescu.

Introducerea noilor indicatori economici pentru eficientizarea producției, formarea centralelor industriale nu au avut rezultatele scontate. Valoarea producției marfă vândută şi încasată la o mie de lei fonduri fixe nu a împiedicat întreprinderile să producă pe stoc. Au apărut astfel perturbări serioase în retribuirea clasei muncitoare, ceea ce a dus la tensiuni între organizațiile de partid din marile întreprinderi şi clasa muncitoare. Noile forme de autoconducere muncitorească şi de autogestiune economico-financiară nu reuşesc să ascundă natura controlului politic al activității economico-sociale. Dezvoltarea intensivă şi lupta pentru o nouă calitate sunt asociate cu principiile auto-finanțării: pe lângă contribuția pentru fondul de stat, fiecare întreprindere trebuie să-şi asigure din resurse proprii fondurile pentru investiții, cercetare şi modernizare.

7. Perioada 1985-1989 este caracterizată prin letargie şi imobilism, ca şi prin separarea totală a politicului de societatea civilă. Gesturile reflexe şi automatismele mimează procesele de participare, iar absenteismul şi indiferența devin din ce în ce mai vizibile. Atmosfera a ceva neobişnuit ce urma să se petreacă, specifică ajunului marilor mişcări de masă, plutea în aer. Pe plan politic, discursurile lui Ceauşescu sunt de o sărăcie ideatică stridentă. Accentul pus pe lupta pentru pace nu poate ascunde lipsa de soluții pe plan intern. Mişcările de protest ale muncitorilor de la uzina de autocamioane din Braşov pe data de 15 noiembrie 1987, chiar în ziua alegerilor de deputați pentru Marea Adunare Națională, constituie un preludiu la ceea ce va urma. Nemulțumirile şi lipsurile acumulate au arătat posibilitatea ratelor explozive ale participării clasei muncitoare la răsturnarea lui Ceauşescu.

După Decembrie 1989, pe fondul transformărilor structurale impuse de revoluție, imaginea lui N. Ceauşescu devine centrul de referință al răului absolut. Determinative ca „odiosul"; „tiranul"; „dictatorul"; „călăul"; „criminalul" apăreau cu litere de-o şchioapă pe prima pagină a publicațiilor, elaborate de acei profesionişti ai condeiului care se convertiseră brusc din rolul de „cântăreți de curte" în apologeți ai noului regim. Întrebarea retorică a lui Mihai Petre Băcanu: „Când ați fost sincer, domnule X"? ascunde doar una din fațetele tragice ale noii culturi ce va să se nască: o cultură a ipocriziei care coagulază folclorul politic şi nu valorile autentice ale democrației. Căci cum s-ar putea explica următoarea situație: poeți care în ianuarie 1989 se mândreau cu faptul că versurile lor au fost cuprinse în *Omagiul dedicat tovarăşei Elena Ceauşescu*: „Eşti frumoasă ca patria / Şi fericită ca ea", pe 26 decembrie 1989 publicau în *Libertatea* versuri de următoarea factură: „Omorâți-i, spânzurați-i, împăiați-i / Ne-au otrăvit sufletele" (...)

Condamnat la moarte pentru subminarea econonomiei naționale şi pentru genocid economic, demonizarea imaginii lui Nicolae Ceauşescu este blocată, printr-o ciudată viclenie a istoriei, prin însuşi temeiul acestei condamnări în ziua de Crăciun: pe fondul greutăților economice inerente tranziției şi a căderii unor ramuri industriale, anul 1989 este luat ca reper în încercările de redresare a economiei naționale, la fel cum anul 1938 era luat de propaganda comunistă ca an de vârf în dezvoltarea României interbelice, pentru a se evidenția superioritatea modului de producție socialist.

7.2. Liderii de extremă dreaptă

Spre deosebire de liderii comunişti, liderii de extremă dreaptă (Adolf Hitler, Benito Mussolini) prezintă câteva deosebiri structurale: 1. sunt personalități extravertite cu tendințe evidente spre comunicarea teatrală; 2. sunt personalități narcisice şi histrionice, cu puternice accente spre dramatizare şi spectacol; 3. spre deosebire de ideologia de extremă stângă, redusă la un bloc monolit, ideologia de

extremă dreaptă oferă propagandei mijloace mult mai variate pentru a-şi afirma şi implementa jocul dintre idee şi imagini; 4. imaginea liderilor de extremă stângă era prin excelență rezultanta vectorului ideologic; la imaginea liderilor de dreapta, pe lângă vectorul ideologic, mai concură vectorii naționalist, rasist şi religios prezenți cu prisosință în doctrină. Ideologia de stânga profesează aceleaşi valori, indiferent de nivelul cultural, de țară sau de epocă istorică, în numele unui determinism socio-economic mecanicist. Ele emană de la un Centru unic: societatea fără clase, lupta de clasă, dictatura proletariatului, internaționalismul proletar, ateismul. După cum am văzut mai sus, rigiditatea Dogmei atrage rigiditatea comportamentului. Majoritatea liderilor de extremă stângă – oameni cu o instrucție extrem de scăzută – nu are talent teatral şi nu manifestă un interes deosebit pentru a juca un rol sau pentru a se identifica cu acesta. Majoritatea acestor lideri este un produs al ideologiei: sunt ursuzi, taciturni şi laconici: pentru ei, cultura spectacolului este ceva neserios, decadent. Limba de lemn şi comportamentul rigid sunt reflexe nemijlocite ale ideologiei; pe lângă adecvarea datelor biografice la dosarul de cadre, vestimentația este şi ea funcție de ideologie: cizme şi uniformă militară la Hitler şi Mussolini, şapcă, salopetă şi bocanci la liderii de extremă stângă prin care aceştia vroiau să arate opiniei publice originea lor muncitorească şi loialitatea față de cauză. Dar exceptând liderii comunişti din Asia: Mao Ze-dong, Kim-Ir-seng şi Ho-Şi-Min, liderii comunişti europeni, au trecut la un stil de viață şi la o vestimentație occidentală, ceea ce le-a atras reproşul comuniştilor chinezi de revizionism. Într-o lume tot mai interdependentă şi de apropiere a sistemelor social-politice, locul şepcilor a fost luat de pălării, costumele au înlocuit salopetele, pantofii-bocancii, iar vilele somptuoase apartamentele sărăcăcioase de la bloc. În aceste condiții, extravagațele lui Fidel Castro sau umorul de mujic al lui Nikita Sergheevici Hrusciov au fost copios exploatate de propaganda occidentală.

În schimb, ideologiile de dreapta nu emană de la un Centru unic, de la o Internațională care să le impună o uniformizare a tehnicilor de propagandă. Între ele există deosebiri esențiale atât în ce priveşte valorile cât şi adecvarea dintre idee, imagine şi comportament. Astfel, fascismul italian nu a cunoscut dimensiunea rasistă şi antisemită a nazismului; pe de altă parte, ideologia fascistă dezvoltă statocrația şi solidarismul corporativist. Vectorul religios adânceşte şi el aceste deosebiri, nazismul şi fascismul sunt anti-creştine, regimurile autoritare ale lui Franco în Spania şi Salazar în Portugalia sunt profund religioase. În România, ideologia „Gărzii de Fier" face din spiritualismul ortodox cheia de boltă a imagologiei sale politice. Hitler visa la o religie opusă creştinismului, bazată pe ideea de comunitate națională (*Volk*) iar Heinrich Himmler, şeful trupelor S.S. şi locțiitorul lui Hitler, urmărea să edifice o religie bazată pe mitologiile nordice, pe societățile oculte din Tibet care să elibereze energiile rasei ariene, să înlocuiască ideea de transcendență prin Supraom.

Deosebiri esențiale apar şi în ce priveşte ordinea politică şi formarea omului nou. Ideologiile de dreapta împărtăşesc în comun critica colectivismului comunist, artificialitatea construcțiilor Stângii, critica valorilor democratice şi a individualismului liberal. În schimb, fundamentul pe care se conturează imaginea omului nou nu este construit din acelaşi material ideologic: naziştii văd în superioritatea arianului şi a rasei nordice imaginea viitorului om nou; fascismul italian vede în strălucirea Imperiului Roman şi în forța legiunilor sale imaginea Italiei fasciste şi a cetățenilor săi. Pentru legionarii români, omul nou va fi un uriaş răsărit din spaimele istoriei naționale, un centru de energie spirituală pentru regenerarea morală a unei națiuni decăzute datorită corupției şi politicianismului.

Există însă şi trăsături comune care îi unesc pe liderii de extremă stângă cu cei de extremă dreaptă. Una dintre acestea este credința fanatică în cauză, ceea ce trădează o identitate profundă dintre personalitate şi ideologie. Falimentul proceselor de socializare politică se vede cel mai clar în formarea acestor lideri. Dizlocați din mediul lor de origine datorită războiului şi aruncați în tăcerea anonimă a maselor de şomeri după primul război mondial, şansa acestor lideri este de a fi întâlnit condițiile favorabile pentru geneza unei ideologii naționaliste care să le confere un sens vieții lor. Herman Göring, erou al aerului în primul război mondial – şomer; Heinrich Himmler, înrolat voluntar pe front de la 17 ani – şomer; Hitler – decorat cu „Crucea de fier" în primul război mondial – şomer. Întâlnirea cu ideologia naționalistă din programul N.S.D.A.P. (Partidul Național Socialist al Muncitorilor din Germania) al lui Gustave Feder din februarie 1920 avea să confere o identitate structurii lor caracteriale şi sistemului lor de valori.

Deosebiri

Extrema stângă	Extrema dreaptă
• Mitul egalității	• Cultul elitelor, Supraomul
• Dictatura proletariatului	• Rasism, arianism
• Internaționalism proletar	• Xenofobie, şovinism
• Economie planificată central	• Economie de piață controlată
• Proprietate colectivă	• Proprietate privată
• Rațiune instrumentală	• Iraționalism
• Societate fără clase	• Societate structurată în corpuri

• Omul nou	• Supraomul

Asemănări

Extrema stângă	Extrema dreaptă
• Partid unic • Ideologie unică şi universală • Regim totalitar • Milenarism • Cultul personalității	• Partid unic • Ideologie unică şi universală • Regim totalitar • Milenarism • Cultul personalității

7.2.1. Mitul Conducătorului

Ideologia fascistă şi cea nazistă oferă suficiente premise din care să se înalțe imaginea unei personalități providențiale, infailibile, a Conducătorului: Führer, Duce, Căpitan, etc. Cultul eroilor şi al elitelor, mitul superiorității rasei ariene şi al

comunității naționale a avut ca motivație subsidiară individualismul liberal, a relaționalismului clasic care a încorsetat în formule juridice artificiale țipătul frenetic al vieții. Exaltarea instinctelor oarbe şi iraționale, a proceselor de selecție naturală, critica egalității ca minciună iudeo-masonică se înscrie în paradigma cunoaşterii din secolul al XIX-lea, ca o reacție violentă la schemele general-abstracte ale iluminismului. Descoperirea mitologiilor naționale, evadarea în vis şi în istorie actualizează imaginea comunităților tradiționale, a structurii tripartite a societăților indo-europene: regi-războinici-producători. Ideologia nazistă va prelua din opera lui Nietzsche şi a lui Spengler cultul elitelor şi imaginea Supraomului.

Personalitatea conducătorului apare ca încarnarea ideii de *Volksgeist* (spirit național), a ideii de elită şi de rasă superioară. El este un reprezentant al istoriei, al onoarei, al demnității şi al altruismului pe care rasa ariană le posedă prin excelență. El opune „spiritul de carnivor al elitei spiritului ierbivor al maselor" (O. Spengler). El este un Supraom căci toate energiile spirituale ale trecutului, toate aspirațiile unui popor s-au cristalizat în persoana lui şi îl inspiră în acțiunile sale.

El devine un simbol al politicii germane care se suprapune regimului național-socialist la fel cum stalinismul, în U.R.S.S., regimul Ceauşescu în România se suprapune regimului marxist-leninist: „ Ca mit şi medium – nu în nimicnicia omenească a persoanei sale – Führerul a fost până la sfârşit punctul de referință central al sistemului de guvernare. De la el păreau să provină toate: ascensiunea „mişcării", succesul în politica internă, triumful în politica externă – însă înainte de toate şi legată de acestea, o abilitate neîntâlnită până atunci de a unifica masele. Această capacitate s-a menținut mult timp şi a mers mult dincolo de domeniul politicii profane. Germanii îl venerau, îl preamăreau, îl iubeau pe Hitler. Asemeni unei religii, credința în Hitler avea nevoie în permanență, la intervale nu prea lungi, de confirmare şi reînnoire în ritualuri şi plebiscite, adică o întemeiere politică concretă".[5]

În ideologia nazistă figura conducătorului este prezentată într-o aură sacră. În viziunea lui Hitler, calitatea de conducător echivalează cu statutul de erou național: „Cine vrea să fie şef, poartă odată cu autoritatea supremă şi nelimitată, povara grea a unei responsabilități totale. Cel ce nu e capabil să facă față consecințelor actelor sale sau care nu se simte destul de curajos pentru aceasta nu e bun de nimic ca şef. Numai un erou îşi poate asuma această funcție.

Progresele şi civilizația omenirii nu sunt produsul majorității ci se întemeiază numai pe geniul şi activitatea personalității.

Pentru a-i reda poporului nostru măreția şi puterea, este necesară mai întâi glorificarea personalității şefului şi prezentarea ei în toate drepturile sale".[6]

Conducerea nu poate fi decât personală deoarece ea presupune calități deosebite care nu se găsesc decât în persoana Führerului.[7] Führerul nu este un personaj diferit de *Volksgeist*, şi care la un moment dat, în virtutea unor probleme de legitimare, i-ar exterioriza conținutul. El este chiar *Volksgeist*, în mod nemijlocit, o manifestare a ideii

de drept naționale. (...) Pentru a asigura introducerea valorilor juridice naționale în legislația pozitivă, rămâne o singură soluție: aceea de a vedea în Führer care a apărut în mod providențial în perioada cea mai critică din istoria Germaniei, o încarnare a sufletului rasei.[8] De aceea, s-a ajuns să se recunoască în Führer o personalitate specială: o personalitate comunitară, facând corp comun cu *Gemeinschaft*, al cărui spirit îl degajă, dirijând-o în acelaşi timp: „Führerul nu este un organ al statului, , un guvernant al cărui statut juridic ar fi analog celui al şefilor de stat după formula clasică.[9] El nu este agentul pasager al exercitării puterii instituționale în stat. Voința sa nu are nevoie, pentru a căpăta o semnificație juridică, să fie impusă în mod artificial statului şi nici să se manifeste după anumite forme determinate. Activitatea sa nu este subordonată legilor unei instituții cu caracter statal. El nu este nici un reprezentant al națiunii, nici un delegat al puterii. El este puterea însăşi. Nu există intermediar între el şi puterea de drept. După cum el încarnează direct energia ei creatoare, tot aşa el exprimă, prin propria sa voință, exigențele şi realizările acesteia". [10]

Führerul este încarnarea spiritului național; „i-a dat o expresie; el a spus ce simțea fiecare".[11]

Dacă spiritul național vorbeşte prin gura Führerului, aceasta deoarece în el „toate virtualitățile rasei găsesc perfecțiunea supremă. Deci nu aspirațiile prezente ale colectivității germane sunt incluse în voința Führerului, ci *Volksgeistul* , spiritul național care transcende generațiile pentru a se identifica cu interesele permanente ale rasei germane".[12]

„Führerul nu este nici un dictator, nici un reprezentant al poporului, nici un organ de stat. Nu se poate găsi o altă bază autorității sale decât că această calitate, care îi este eminamente proprie, este de a fi Hitler, omul providențial în care se recunoaşte sufletul germanic".[13]

După cum se va vedea în subcapitolele următoare, structura piramidală a partidului de cadre din regimurile totalitare are un rol esențial în conservarea şi poziționarea imaginii liderului. Acest lucru nu exclude însă contribuția pe care talentul şi abilitățile personale ale liderului le pot avea în crearea unei imagini cât mai umanizate, a unui rol care să ascundă adevăratele dimensiuni ale personalității sale: tată iubitor, protector al copiilor, sensibil cu sexul frumos, îndatoritor, etc. talentul de artist şi capacitatea de dedublare i-au permis lui Hitler să-şi construiască acest alter-ego al personalității sale prin care a indus în eroare pentru mult timp o bună parte a publicului. Din relatările colaboratorilor apropiați, a angajaților la cancelaria Reichului, ale gărzilor de corp şi secretarelor personale reiese imaginea unui om curtenitor, stăpân pe sine, amabil şi aproape timid: „El era foarte politicos cu femeile, nelipsind niciodată să le aducă sau să facă să le parvină flori când circumstanțele o cereau. El le oferea prăjituri şi ceai, el nu se aşeza niciodată în fața secretarelor sale".[14] În prefața sa la lucrarea *În jurul mesei*, Schramm povesteşte într-un stil vioi efectul pe care Hitler îl producea asupra mediului său: „Cercul intimilor avea impresia că „şeful"

se îngrijea de confortul celor care îl înconjurau şi că el participa la bucuriile şi la tristeţile lor. Ei credeau, de exemplu, că înaintea aniversării lor el se gândea ce cadou le-ar face mai multă plăcere...".[15]

Dr. H. Picker relatează că după ce l-a cunoscut pe Hitler mai îndeaproape a fost profund impresionat de umanitatea pe care o degaja Hitler în cercul strâmt al prietenilor săi, prin bunăvoinţa sa cu privire la tineri, prin tendinţa sa de a râde. „Da, în cercul său, omul fără familie, fără prieteni, Hitler era un bun „camarad" – şi el învăţase ce însemna camaraderia în timpul primului război mondial şi o reţinuse pentru a se servi de ea mai târziu. Oamenii care îl înconjurau ştiau cu ce intensitate reacţiona el la femeile frumoase şi bine îmbrăcate. Ei ştiau că avea o slăbiciune pentru copii, ei puteau să vadă cât este de ataşat faţă de câinii lui şi cât de mult se destindea când avea ocazia să le observe comportamentul acestora".[16]

Schramm afirma că Hitler avea două feţe: o faţă simpatică şi o faţă care stârnea oroare şi că ambele erau sincere. Dar mai ales după Freud acest punct de vedere nu poate fi apărat psihologic. Separarea reală se situează între fondul inconştient al structurii caracteriale şi rolul pe care îl joacă individul, inclusiv raţionalizările sale, compensaţiile sale şi alte apărări care acoperă realitatea subiacentă.

După relatările unuia din cei mai autorizaţi cunoscători ai vieţii lui Hitler, Alain Bullock, „Hitler era un actor desăvârşit. Poseda acel talent de actor sau de orator care îi permitea să se absoarbă complet într-un rol şi să se convingă de adevărul cuvintelor sale chiar în momentul pronunţării lor. La început s-a arătat deseori stângaci şi puţin convingător, dar odată cu trecerea timpului şi acumularea de experienţă actoria i-a devenit o a doua natură; avea în urma sa imensul prestigiu datorat victoriilor sale, dispunea de toate resursele unui Stat puternic şi puţini erau aceia ce mai puteau rezista privirii lui pătrunzătoare, atitudinii lui napoleoniene şi personalităţii lui <istorice>".[17]

"Arhitectura îl atrăgea mult – nutrea o afecţiune cu totul specială pentru baroc – şi elaborase planuri grandioase pentru reconstruirea Berlinului. , a Münchenului, a Nürembergului şi a altor mari oraşe germane. Iubea în primul rând masivul şi colosalul: noua Cancelarie este o mărturie în acest sens. Precum Egiptul faraonilor, cel de-al treilea Reich îşi propunea o arhitectură care să reflecte puterea guvernanţilor (...)

Hitler se considera un expert în pictură şi o autoritate în arhitectură, dar şi un remarcabil cunoscător al muzicii. De fapt, cunoştinţele sale se limitau la opera lui Wagner, îi plăceau puţin operele lui Beethowen şi Bruckner, opera bufă precum *Liliacul* şi câteva opere ca *Văduva veselă* de Lehart şi *Fiica regimentului*. Hitler nu lipsea de la nicun festival Wagner la Bayreuth şi pretindea că a văzut de mai bine de o sută de ori *Maeştrii Cântăreţi* şi *Amurgul Zeilor* . iubea în aceeaşi măsură filmele, şi în mijlocul celor mai încinse lupte politice din 1932, el şi Göbbels se retrăgeau, între două discursuri, într-un cinematograf pentru a vedea *Mädchen in Uniform* sau pe Greta Garbo".[18]

„Faptul că Hitler nu iubea recepţiile, că acorda puţină importanţă vestimentaţiei, mânca foarte puţin, nu punea gura pe carne, nu fuma şi nu bea, că ducea o viaţă de om retras, nu ieşea mult la aer şi nu acorda importanţă exerciţiilor fizice, nu practica niciun sport, nu călătorea, nu înota şi suferea de multe tulburări gastrice şi de insomnie spune foarte multe cu privire la mecanismele compensatoare ale puterii. Puterea nudă, obsesia puterii absolute se trădează la Hitler în perpetua sa nevoie de laudă”.[19]

„Nimic nu îi putea satisface mai bine vanitatea; se bucura ca de aer şi de linguşelile cele mai josnice. Hitler trăia într-o atmosferă de adulaţie, ce pare să fi micşorat facultăţile critice ale celor care pătrunseseră în ea. Platitudinile cele mai banale, cele mai groteşti erori de gust şi de judecată erau, venind de la Führer, primite ca proorociile unui geniu”.[20]

Modalitatea în care B. Mussolini şi-a construit imaginea de „om excepţional” de-a lungul celor 22 de ani de guvernare fascistă (1922 - 1944) confirmă nu numai strânsa legătură dintre ideologie şi imagine dar justifică totodată împrumuturile din teatru şi din muzică în construcţia unui rol pe care l-a jucat cu o admirabilă consecvenţă şi talent actoricesc. Dorinţa secretă de a deveni un Cezar al epocii moderne derivă din teza propagandei fasciste de a ridica Italia contemporană la strălucirea Imperiului Roman. Scriitorul german Emil Ludwig care are în perioada 23 martie – 4 aprilie 1932 convorbiri zilnice cu Mussolini, ne oferă secvenţă cu secvenţă filmul intrării în rolul de condotier. Poartă capul ras „folosindu-şi în mod abil chelia încât capul lui capătă aspect de cap roman. (...) unul dintre gesturile lui obişnuite este să-şi împingă înainte bărbia şi buza de jos, încleştează maxilarele, îşi ţine capul mereu sus, reuşeşte chiar să pară mai înalt decât de un metru şaizeci şi şapte, cât are, şi, în sfârşit, adoptă renumita lui <privire magnetică>, ochii atât de tare holbaţi”[21]… La 50 de ani Benito Mussolini nu mai are nimic natural. El este “un actor care-şi studiază atitudinile, mersul (cu capul ridicat), îşi îngrijeşte mâinile, îşi ascunde vârsta. (…) bineînţeles că-şi supraveghează silueta, se cântăreşte zilnic, luptând împotriva obezităţii la care e predispus – prin sport – de la tenis până la scrimă, de la călărie până la mânuirea toporului, trecând prin înnot. Pe plaja Riccione, turiştii îşi dispută onoarea să-l vadă alergând spre valuri, în costum de baie, cu muşchi puternic relievaţi. Căci şi-a păstrat formele atletice, îşi impune, în afară de sport, un regim alimentar sever, dictate, desigur, şi de boala lui de stomac şi de voinţa de a nu se îngrăşa”.[22]

Preocupării pentru conservarea şi propagarea unei imagini fizice cât mai favorabile îi corespunde preocuparea de a difuza imagini la fel de sugestive pentru rolul său de „duce” prin intermediul mass-media. Ducele selectează personal fotografiile lui care vor trebui să apară în presă, intervine şi elimină imaginile insuficient de sugestive pentru propagandă din jurnalele de actualităţi care nu-l prezintă în acord cu imaginea politică a Conducătorului: un uriaş hotărât, gata de luptă în mijlocul maselor care îl privesc cu admiraţie şi sunt gata să-l urmeze necondiţionat.

„Mulţimea iubeşte oamenii puternici. Mulţimea este ca o femeie", spunea Mussolini . şi cum între dimensiunea internă şi cea externă a imaginii trebuie să existe o unitate, Mussolinii va manifesta aceeaşi grijă pentru a-şi impresiona oaspeţii cu cunoştinţele şi competenţa sa. Gandhi, Churchill, Paderewski, etc sunt înşelaţi de cunoştinţele spicuite în treacăt prin lectura grăbită a unor articole din enciclopedii făcută în ajunul vizitelor lor. Unui compozitor celebru, Mussolini îi cântă la vioară, lui Churchill îi declamă versuri din Shakespeare despre a cărui operă afirmă că o ştie pe de rost, altui înalt oaspete îi declară acelaşi lucru: că ştie pe de rost cele 36 de volume ale *Enciclopediei Italiene*. Mai mult, în piaţa Veneţia, în palatul Veneţia unde şi-a instalat reşedinţa oficială, în somptuosul său birou, lumina nu se stinge niciodată pentru a alimenta certitudinea trecătorilor din piaţă că Ducele lucrează.

Toate aceste dimensiuni ale imaginii Conducătorului nu s-ar fi constituit într-o imagine unică, dacă nu ar fi existat un regim şi un partid unic care să concentreze întreaga putere la vârf în mâinile unui om infailibil.

7.2.2. Stat şi partid în ideologiile de extremă dreaptă

În cazul regimurilor de extremă dreaptă partidul rămâne instituţia politică fundamentală care controlează statul şi societatea civilă. Structurile piramidale ale partidului sprijinite de monopolul mass-media şi al propagandei focalizează şi conservă imaginea infailibilă a Conducătorului: Duce, Führer, Căpitan, etc. ca şi în cazul liderilor de extremă stângă. În ideologiile de extremă dreapta partidul este întruchiparea a tot ce este mai pur în naţiunea respectivă din punct de vedere moral, iar liderul este chintesenţa acestor calităţi. În persoana infailibilă a Führerului îşi dau întâlnirie mitologia, istoria şi *Volksgeist*-ul, înţelepciunea şi moralitatea rasei ariene superioare. Partidul a înghiţit statul, iar liderul şi-a subordonat Partidul-Stat. De aceea, Führerul nu poate greşi, deciziile sale fiind infailibile.

În ce priveşte organizarea partidului unic din regimurile totalitare, numeroşi politologi au insistat mai mult asupra asemănărilor dintre ele şi mai puţin asupra deosebirilor. Aceste partide sunt partide de cadre, compuse din revoluţionari de profesie sau din nuclee dure de militanţi activi în care credinţa fanatică în cauză suplineşte numărul. Ambele tipuri de partide sunt organizaţii piramidale, cu structură paramilitară, începând de la celulă. Tendinţa lor este de a controla şi de a politiza toate organizaţiile societăţii civile, inclusiv statul. La congresul partidului naţional-socialist din septembrie 1934 Hitler declara „nu statul este cel care ne comandă pe noi, ci noi suntem cei care-l comandă pe el", iar un an mai târziu afirma: „partidul avea să-şi asume responsabilitatea acelor sarcini în privinţa realizării cărora statul a dat greş".[23]

În organizarea partidelor nazist şi fascist, Maurice Duverger a observat tehnici militare de încadrare a militanţilor care constituie miliţiile sau secţiile de asalt ... „Membrii miliţiilor fasciste urmează un antrenament. Ei învaţă să poarte uniforme, să

salute, să defileze, să mânuiască armele, să lupte, sunt învățați cum să saboteze o întrunire sau să lupte împotriva sabotorilor adverşi, cum să ia cu asalt sediul unui partid sau al unui sindicat, cum să-i „bată măr" pe duşmani, cum să ducă războiul de stradă. În esență, un partid fascist este un fel de armată particulară, prin care se încearcă să se preia puterea prin forță şi să o păstreze în acelaşi fel".[24]

Revoluția națională fascistă a dus la asimilarea națiunii de către stat. Ca aventură violentă, revoluția este pusă în folosul națiunii prin eliminarea democrației liberală, considerată mască a puterii banului sau „demoplutocrație" şi a socialismului marxist. Ca şi în Germania, în Italia regimul a fost preocupat să legitimeze adevăratele valori naționale pe care liberalismul le caricaturizase sau le golise de conținutul lor autentic. Ideea de drept este exprimată cel mai bine „în voința unei elite, impregnată complet de simțul interesului public".[25] Această elită este partidul fascist, care nu este o construcție juridică deasupra claselor, ci „o mişcare spirituală, menită să unească pe toți italienii într-o conştiință şi voință superioară şi comună".[26] În partid înfloresc aspirațiile naționale, iar Ducelui îi revine realizarea lor. Astfel, nici un organism intermediar nu separă ideea de drept de Duce. Pentru a menține acest contact salvator, partidul rămâne principalul element al regimului. Locul acordat partidului în stat este o garanție a menținerii uniunii dintre putere şi ideea de drept. De asemenea, pentru a păstra vitalitatea națiunii şi puritatea ei originară, fascismul refuză să recunoască națiunii o personalitate distinctă de cea a statului. Națiunea este o comunitate solidară şi voluntară capabilă să ajungă la conştiința de sine datorită statului care o integrează.

Statocrația fascistă s-a impus prin discursurile şi scrierile lui Mussolini. În discursul său de la Scala din Milano din 28 octombrie 1922, Mussolini a confirmat rolul atotputernic al statului în regimul fascist: „Totul în stat, nimic împotriva statului, nimic în afara statului". Cu alte cuvinte, într-o formulare la fel de lapidară a aceluiaşi Mussolini: „totul interesează statul" şi „statul se interesează de toate". În numele interesului general, „statul pătrunde în intimitatea fiecărui individ, a fiecărei conştiințe, şi decide în locul individului ceea ce este mai bine pentru acesta: organizează spectacole şi ceremonii, tabere de vacanță pentru copii, călătorii de nuntă pentru tinerii căsătoriți, impune lungimea rochiilor şi purtarea obligatorie a pălăriilor de paie, fixează numărul minimal de naşteri şi zile festive pentru diverse categorii sociale la a căror inaugurare Mussolini este nelipsit.[27]

Într-un studiu din 1924 despre Machiavelli, Mussolini adera pe deplin la opoziția instituită de secretarul florentin între stat şi indivizi, între „Principe" şi popor. Indivizii tind în mod inevitabil la atomismul social, la nesupunere în fața legilor, la evazionism fiscal, la fuga de responsabilități. Sunt puțin numeroşi cei care sunt dispuşi să îşi sacrifice persoana lor pe altarul interesului general. Mussolini consideră ca singură soluție forța care îi obligă pe indivizi, indiferent de dorința lor, să se supună constrângerii publice. În doctrina fascistă, statul este mai mult decât o instituție politică, lui îi revine sarcina enormă „de a păstra şi transmite spiritul națiunii" aşa cum

a fost el creat de-a lungul secolelor, prin limbă, obiceiuri şi credinţă. Statul nu reprezină numai prezentul, dar şi trecutul şi mai ales viitorul. El este cel care, depăşind limitele scurte ale vieţii individuale, reprezintă „conştiinţa imanentă a naţiunii”.[28]

Calul de bătatie al fascismului italian rămâne concepţia liberală. Individualismul liberal, statul minimal, separarea puterilor sunt respinse în numele datoriilor individului faţă de stat.

În ideologia fascistă individul nu se poate realiza decât în cadrul statului: „Individul, de unul singur, nu poate realiza nimic care să aibă o semnificaţie majoră. El poate să-şi găsească adevărata împlinire doar dedicându-şi viaţa statului-naţiune, sacrificând totul pentru gloria sa”.[29] Se înţelege de la sine că, în aceste condiţii, statul a asimilat naţiunea şi trebuia să lupte pentru unitatea şi măreţia naţiunii italiene, pentru reînvierea gloriei şi puterii Imperiului Roman: „A te dedica naţiunii este totuna cu a te dedica statului – şi, bineînţeles, marelui şi gloriosului său conducător, *Il Duce*. Statul trebuie să controleze totul şi toată lumea trebuie să servească statul”.[30]

Pentru naţional-socialişti ideea de stat şi ideea de drept sunt puţin depăşite. „Noua putere va domni direct, fără să suporte între sine şi ideea de drept care o sprijină, acel ecran pe care îl reprezintă instituţia de stat. Inteligenţa, tenacitatea spiritului şi a partidului, comuniunea lor cu aspiraţiile profunde ale sentimentului naţionalist au dus la triumful noii concepţii; nu s-ar putea admite ca aceste calităţi să fie confiscate în folosul unei ficţiuni juridice”.[31]

În doctrina fascistă naţiunea este o formă voluntară şi autoritară. „Ea se realizează datorită statului care o concretizează şi o integrează. Dintr-o solidaritate spontană şi difuză, puterea face din ea o unitate capabilă să se impună în interior şi să lupte în exterior contra adversarilor săi”.[32]

„Naţiunea este un organism dotat cu o existenţă, cu scopuri, cu mijloace de acţiune superioare în putere şi în durată celor ale indivizilor izolaţi sau grupaţi care o compun. (...) Unitate etică, politică şi economică, ea se realizează integral în statul fascist”. Aceste formulări prezente în articolul nr. 1 din *Carta del Lavoro* (1926) vor fi confirmate de Mussolini în discursul său la a doua adunare cincinală a regimului fascist: „Poporul este corpul statului şi Statul este spiritul poporului. În doctrina fascistă poporul este stat şi statul este popor”.

7.2.3. Ideologie şi propagandă

Ca şi în cazul ideologiilor de extremă stângă, vectorul ideologic are un rol capital în conservarea şi poziţionarea imaginii liderilor. Tehnicile de propagandă pot contribui într-un mod substanţial la modelarea mentalului colectiv în spiritul ideologiei naziste. Cu mult înainte ca Goebbels să ajungă şeful maşinii de propagandă, Hitler înţelesese modul în care propaganda putea influenţa masele până la a face din ele instrumentul docil al scopurilor sale: „Facultatea maselor largi de a asimila nu este

decât foarte limitată, puterea de înțelegere mică, în schimb deficitul de memorie este mare. Aşadar, orice propagandă eficace trebuie să se limiteze la nişte puncte foarte puțin numeroase şi să le pună în valoare cu ajutorul formulelor stereotipe, atâta vreme cât va fi necesar, pentru ca ultimul dintre ascultători să fie în stare să priceapă ideea. Dacă acest principiu este abandonat (...) efectele lui se vor micşora, deoarece mulțimea nu va putea nici să digere, nici să rețină ceea ce i se va oferi".[33]

Sacralizarea figurii conducătorului, inventarea unei mitologii a regimului, exploatarea sentimentului religios al mulțimilor, impactul emoțional al simbolurilor, agresarea inconştientului colectiv prin reiterarea unor viziuni apocaliptice, exploatarea psihologiei mulțimilor sunt câteva din temele şi tehnicile pe care propaganda nazistă le-a exploatat în mod sistematic. Superioritatea rasei ariene şi rolul istoric al națiunii italiene – cu cele două personalități providențiale care le încarnează – reprezintă cele două nuclee ideologice în jurul cărora sunt adaptate tehnicile şi principiile propagandei. După mărturiile multor contemporani, propaganda nazistă şi fascistă au impus un nou stil politic în care culoarea, pitorescul, misticismul, presiunea imaginilor şi a simbolurilor au reuşit să inoculeze senzația de forță şi încredere în rândul participanților.

„Sarcina propagandei constă nu în a instrui ştiințific individul izolat, ci în a atrage atenția maselor asupra unor fapte, evenimente, necesități etc. determinate şi a căror importanță nu poate fi înțeleasă de mase decât prin acest mijloc. (...) acțiunea sa trebuie să facă întotdeauna apel la sentiment şi foarte puțin la rațiune. (...) în aceste condiții, nivelul său spiritual trebuie să fie situat cu atât mai jos cu cât masa de oameni de impresionat este mai numeroasă.[34] Dar talentul manifestat în organizarea propagandei nu va duce la niciun succes dacă nu se ține cont într-un mod riguros de un principiu fundamental: „Ea trebuie să se limiteze la un număr mic de scopuri şi să le repete în mod constant. Perseverența, aici ca şi în atâtea alte lucruri în lume, este prima şi cea mai importantă condiție a succesului".[35]

În materia de propagandă politică Hitler a fost preocupat de cunoaşterea pshihologiei mulțimilor în care emoțiile şi sentimentele, nu ideile şi rațiunea cuceresc „inima masei": „Marea masă a unui popor nu se compune din diplomați, nici din profesori de drept public, nici chiar numai din oameni susceptibili de a pronunța o judecată rațională, ci din ființe omeneşti pe cât de şovăielnice pe atât de dispuse să se îndoiască şi să ezite. (...) în marea sa majoritate, poporul este într-o dispoziție şi o stare de spirit atât de feminine încât opiniile şi actele sale sunt determinate mult mai mult de impresia produsă asupra simțurilor decât de gândirea pură".[36] În schimb, marea masă va fi impresionată de sentimentele exprimate direct şi brutal, deoarece în activitatea de propagandă „nu există nici un fel de nuanțe, ci doar noțiunea pozitivă sau negativă de iubire sau de ură, de drept sau de refuz al dreptății, al adevărului sau al minciunii, nu există niciodată jumătăți de sentiment".[37]

Acelaşi apel la emoţie, la pathos şi la memoria socială caracterizează discursurile lui Mussolini. În discursul rostit de acesta la 25 octombrie 1932, în piaţa Domului din Milano, cu ocazia aniversării a zece ani de la instaurarea Partidului Naţional Fascist la conducerea Italiei, Mussolini insistă asupra valorilor ideologice care să declanşeze emoţia şi să asigure mulţimii adeziunea faţă de ideile comunicate: „Cămăşilor negre, milanezi, cum să nu ne amintim de adunările de la 1915, de acel „mai radios" care a fost germenele vieţii noi în Italia? Cum să nu ne amintim, vorbind despre această epocă sacră, de sufletul şi vocea lui Filippo Corridoni, autentic erou al poporului? (...) Astăzi, cu conştiinţa curată spun acestui imens auditoriu că acest secol, secolul XX, va fi secolul fascismului. Va fi secolul puterii italiene. Va fi secolul în care Italia va redeveni pentru a treia oară conducătoarea civilizaţiei umane. Pentru că în afara principiilor noastre, mai ales în timp de criză, nu există salvare nici pentru individ, cu atât mai puţin pentru popoare".

Această capacitate de a diagnostica perfect psihologia mulţimilor este cunoscută şi de unul din redutabilii adversari ai lui Hitler, Otto Strasser.

„Hitler răspunde la vibraţiile inimii umane cu sensibilitatea unui seismograf sau poate cu cea a unui post de radio-recepţie; aceasta îi dă o siguranţă pe care n-ar putea-o dobândi prin niciun efort conştient şi îi permite să se transforme în purtătorul de cuvânt al dorinţelor cele mai secrete , al instinctelor cele mai greu de mărturisit, al suferinţelor şi al revoltelor personale ale unei întregi naţiuni.

(...) Nu pot pune această putere decât pe seama misterioasei intuiţii care diagnostichează cu exactitate răul ce îi frământă pe ascultătorii lui (...)".[38]

Propaganda nazistă era deosebit de sensibilă la impactul imagologic pe care defilările, mitingurile, ceremoniile, aniversările, îl aveau asupra mulţimii. Ordinea şi organizarea, simbolurile puterii, cadenţa şi uniformele cenuşii ale trupelor S.S., reînvierea marilor mituri ale trecutului creeau o senzaţie de forţă şi cadru sensibil pentru captivitatea gândirii.

Hitler a remarcat influenţa pe care factorii naturali şi geopolitici o exercită asupra slăbirii rezistenţei psihice a participanţilor la mitinguri: „Este îndeosebi cazul adunărilor la care vin oameni cu prejudecăţi contrare şi care trebuie convertiţi. Dimineaţa şi în timpul zilei puterea de voinţă a oamenilor se opune cu maximă energie încercărilor de a li se sugera o voinţă străină, o opinie străină. Seara însă, ei cedează mai uşor forţei dominatoare a unei forţe mai puternice".[39]

„Ora exercită o influenţă sigură ca şi locul. Există localuri care te lasă rece din motive pe care nu le percepi decât cu dificultate, dar care opun o rezistenţă îndârjită oricărei tentative de a crea o atmosferă. Amintirile şi imaginile tradiţionale care există în om pot, de asemenea, să exercite o influenţă hotărâtoare. O reprezentaţie cu Parsifal la Bayreut va produce întotdeauna un efect cu totul diferit decât orice alt loc din lume".[40]

În privința orei trebuie remarcat că Hitler a surprins faptul că, după lăsarea întunericului emotivitatea este accentuată, aşa că majoritatea spectacolelor şi mitingurilor naziste aveau să se desfăşoare noaptea. Epifaniile sale erau, în general realizate de Albert Speer. Hitler avea nevoie de tenebre care să scoată în evidență torțele, proiectoarele gigantice şi catedralele sale de lumină. După cum arată Jean Prieur, noul Mesia apărea mai întâi din nori, în plină bătaie a reflectoarelor. Avionul survola mulțimea adunată să participe la miting apoi ateriza pe aeroportul cel mai apropiat. De acolo era preluat de obişnuitul său Mercedes negru şi dus fie la un hotel în care avea rezervat un apartament, fie la unul din sediile partidului unde Führerul se reculegea şi aştepta veşti despre dispoziția auditoriului care îl aştepta ore în şir. Adolf Hitler punea la încercare răbdarea mulțimii, cunoscând bine arta de a se face dorit. În sfârşit, sosea ceasul în care ceremonia magică putea începe. Încruntat, mergea spre tribuna uriaşă printr-un culoar de flamuri cu zvastică şi de făclii. Ajuns la tribună, se concentra câteva secunde, timp în care mulțimea încremenea, pregătită să-i soarbă orice şoaptă. În sfârşit, discursul începea cu o serie de stereotipuri bine înveşmântate în pathos. Printre temele favorite ale lui Hitler se numărau: trădarea Germaniei în primul război mondial de către oculta iudeo-masonică internațională, viitorul Germaniei şi miracolul unității poporului german în jurul lui, al lui Hitler. Discursul din 11 septembrie 1936 începea astfel: „Cum n-am simți la această oră miracolul care ne-a adunat la un loc.! Ați auzit cândva vocea unui om şi v-a emoționat inima, v-a fermecat şi ați urmat acea voce. Ați auzit doar o voce şi ați urmat-o! Ne regăsim cu toții aici, iar miracolul întâlnirii ne umple sufletul. Nu mă poate vedea fiecare dintre voi şi nu pot să văd pe fiecare , dar vă simt, mă simțiți. Credința în poporul nostru ne-a redat vederea nouă, oameni rătăcitori ce eram şi ne-am reunit cu toții laolaltă!”

Hitler afirma că în fața mulțimii se simte legat cu fire mentale nevăzute de toți cei care-l urmăresc. Transa în care el intra părea să-i ascută simțurile şi forțele. Mulți observatori au menționat că, în acele momente, Hitler părea pur şi simplu, posedat. Obişnuitul chip anost se transfigura cu totul, iar în ochi îi strălucea un foc demonic.

Ziaristul american William Shirer comentează unul din mitingurile naziste în care coregrafia, parada şi spectacolul sugerau forța noului regim: „Sala era omare de stindarde în culori strălucitoare. Chiar intrarea lui Hitler s-a făcut cu pompă. Famfara a amuțit. O şoaptă a făcut să amuțească cele 30.000 de suflete masate în sală. Apoi famfara a atacat marşul Badenwieler, o melodie antrenantă, intonată doar atunci când Hitler îşi făcea intrarea măreață. Hitler a apărut din spatele sălii şi, urmat de aghiotanții săi, s-a îndreptat încet cu paşi mari către lunga lojă centrală, în timp ce 30.000 de mâini erau ridicate în semn de salut...într-o astfel de atmosferă nici nu e de mirare că fiecare cuvânt rostit de Hitler părea o vorbă inspirată din sferele înalte. Spiritul critic al omului, sau cel puțin al germanului – este anihilat în astfel de momente şi orice minciună pronunțată este acceptată şi prețuită ca un adevăr.”

Spectacolele nocturne impresionează mulţimile şi le sporesc capacitatea empatică. Efectul vizual al defilărilor în masă creat de întunericul nopţii, pe care martorii l-au descris ca pe un imens râu de lumină şi de foc în mişcare producea, de asemenea, o adâncă impresie asupra spectatorilor din care cauză erau considerate de naziști potrivite pentru a însoți orice alt ceremonial.

În simbologia nazistă torța reprezenta nu o solie paşnică şi civilizatoare, ci complementul natural al spadei. Porțile curții interioare ale Cancelariei Reichului erau flancate de două sculpturi realizate de Arno Breker din care una purta o torță şi cealaltă o spadă şi care fuseseră botezate „Partidul" şi „Armata".

Dictatura hitleristă a înțeles importanța mijloacelor de comunicare în masă pentru activitatea de propagandă: „Prin procedee tehnice precum radioul şi difuzorul, optzeci de milioane de oameni au pierdut dreptul la gânduri şi idei personale. În felul acesta ei au putut fi supuşi voinței unui singur om. Dictatorii din trecut aveau nevoie chiar şi de la nivelul cel mai de jos, de asistenți cu înaltă calificare, de oameni capabili să acționeze şi să gândească ei înşişi. În epoca noastră de dezvoltare tehnică, sistemul totalitar se poate lipsi de ei, mijloacele de comunicare sunt suficiente pentru mecanizarea (robotizarea) cadrelor inferioare. Se naşte astfel un nou tip de om, gată să execute ordinele fără nici cea mai mică crâcnire....un alt rezultat a fost supravegherea foarte strictă la care au fost supuşi cetățenii şi înaltul grad de clandestinitate oferit actelor criminale".[41]

NOTE:

[1] *Apud* Mychael Lynch, *Stalin şi Hruşciov. U.R.S.S. 1924-1964*, Bucureşti, Editura All, 1994, p. 28.
[2] *Apud* Mychael Lynch, *Op. cit.,* p. 45.
[3] Comisia de Ajutor Economic Reciproc (C.A.E.R.)
[4] Ceauşescu, Nicolae, Cuvântare la întâlnirea cu activul de partid al regiunii Argeş, 12 iunie 1966. În: România pe drumul desăvârşirii construcției socialiste, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 463.
[5] FREI, Norbert – *Statul Führerului. Regimul Național-socialist*, 1933-1945, Runa – Grupul Editorial, Editura Corint, Bucureşri, 2007, p. 217.
[6] HITLER, *Mein Kampf*, vol. 1, Editura Pacifica, Sibiu, 1993.
[7] BONNARD, R., *op. cit*, p. 92.
[8] COT, M., *La conception hitleriene du droit*, Toulouse, 1938, p. 142.
[9] RIEGNER, G., Les pouvoirs du Fürher chancelier eu Allemagne. In: *Revue du droit public*, 1935, p. 701.
[10] BONNARD, R., *Le droit et l ' Etat dans la doctrine national* – socialiste, ediția a II-a, 1939, p. 91.
[11] HESS, R., Deutsche Recht, 1936, p. 217.
[12] COT, M., op. cit. p. 143.
[13] BONNARD, M., R., *Revue du droit public*, 1936, pp. 425-433.
[14] *Ibidem*.
[15] SCHRAMM, P., E.; PICKER, Hans, *op. cit*. p. 121.
[16] PICKER, Hans*, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartierp*, Stutgard, SEEWALD Verlag, 1965.
[17] BULLOCK, Alain, *Adolf Hitler*, Editura Elit, Iaşi, f.a., p. 317.
[18] BULLOCK, Alain, *Adolf Hitler*, Editura Elit, Iaşi, f.a., p. 325.
[19] BULLOCK, Alain, *op.cit*., p. 326.
[20] BULLOCK, Alain, *op.cit*., p. 322.

[21] GALLO, Max, *Italia lui Mussolini*, Editura Politică, Bucureşti, 1969, pp. 267 – 268.
[22] *Ibidem.*
[23] Apud LAYTON, Geoff, *Germania: Al Treilea Reich 1933 – 1945*, Editura All, Bucureşti, 1999, p. 63.
[24] DUVERGER, Maurice, Sociologie des partis politiques. In: *Traité de sociologie*, P.U.F., Paris, 1963, pp. 30 -31.
[25] PRÉLOT, Marcel, *L' Empire fasciste*, Paris, Plon, 1936.
[26] BIANCHI, M., *Publications du Centre internationale d'etudes sur le fascisme*, Roma, 1930, p. 52.
[27] GALLO, *Max, Italia lui Mussolini, op. cit.*
[28] MUSSOLINI, Discursul din 10 martie 1929, In: *Scritti e discorsi*, vol. VII, p. 27.
[29] BALL, Terence; DAGGER*, Richard, Ideologii politice şi idealul democratic*, Polirom, Iaşi, 2000, p. 129.
[30] *Ibidem*., p. 190.
[31] BURDEAU, George, *Traité de science politique*, vol. 2, Auzias, Paris, 1966, p. 529.
[32] PRÉLOT, Marcel, *Histoire des idées politique*, Dallz, Paris, 1959, p. 539.
[33] HITLER*, Mein Kampf,* vol. 1,Editura Pacifica, Sibiu, 1993, p. 124.
[34] HITLER, *Mein Kampf*, vol. 1,Editura Pacifica, Sibiu, 1993, pp. 123-124.
[35] *Ibidem,* p. ....
[36] *Ibidem*, p.125 -126.
[37] *Ibidem*, p. 126.
[38] STRASSER, Otto*, Ich und Hitler*, Verlag, Berlin, 1936.
[39] HITLER, *Mein Kampf*, vol. 1,Editura Pacifica, Sibiu, 1993, p.335.
[40] *Ibidem.*
[41] SPEER, Albert, *În umbra lui Hitler*, vol. 2, Editura Hemira, Bucureşti, 1997.

CONCEPTE – CHEIE:

vector ideologic; vector naţionalist; propagandă; regim politic totalitar; structura partidului de cadre; dosarul de cadre; teroare ideologică; rasism; fascism; antisemitism; psihologia de masă.

ÎNTREBĂRI:

1. Arătaţi rolul vectorului ideologic în legitimarea unui regim totalitar;
2. Arătaţi rolul vectorului naţional în crearea de imagine politică;
3. Demonstraţi importanţa dosarului de cadre în coafarea imaginii politice;
4. Arătaţi tehnicile propagandei comuniste în crearea imaginii unui lider politic.
5. Analizaţi principiile propagandei naziste.
6. Analizaţi tehnicile de creare a imaginii liderilor politici în regimurile totalitare de dreapta.

CAPITOLUL VIII

PERSONALITATEA POLITICĂ
(LIDERUL POLITIC)

8.1. Cunoaştere şi acţiune politică

Din temele anterioare a reieşit importanța crucială a cunoaşterii liderilor politici pentru eficiența actului de conducere şi, într-un sens ai vast, pentru destinul comunităților umane înseşi. Butada: „Orice sociatate are conducătorii pe care şi-i merită" denotă un trist adevăr, din nefericire confirmat fără încetare şi în zilele noastre. Credulitatea, naivitataea, preponderența factorului emoțional asupra celui rațional, a credințelor asupra convingerilor în culturile politice tradiționale au permis şi mai permit încă marea manipulare. În fond, nu este vina electoratului dacă proiectează viitorul sub termenii posibilului şi dacă puterea dătătoare de viață a Speranței identifică la nivel simbolic dorința cu putința, promisiunea fericirii (pământul făgăduinței)cu visul treaz al umanității. Critica fără discernământ a clasei politice a devenit o modă extrem de periculoasă deoarece induce o undă a imaginii

negative generalizată şi paralizează orice proces obiectiv al cunoaşterii. Literatura apărută în ultimii ani păcătuieşte prin această iluzie optică: ne situăm pe un arriére-plan şi condamnăm totul în numele unei viziuni ideale despre politică. Punând semnul egalității între real şi ideal, uităm că politicul însuşi este o construcție grefată pe natura umană. Chiar şi titlurile unor lucrări apărute după 1990 în România păcătuiesc prin această exagerare negativă: *Aceşti imbecili care ne guvernează* a lui André Martini arată că orgoliul fostului preşedinte francez François Mitterand era atât de mare încât, rugat să facă o listă cu primele zece personalități politice din Franța, el a situat câinele său înaintea lui Michel Rocard, preşedintele Partidului Socialist Unificat. De asemenea, P. Accoce şi P. Rentchnick în „Bolnavii care ne conduc" întocmesc un tablou clinic impresionant al bolilor de care au suferit principalii şefi de state din a doua jumătate a secolului XX.

Scriind despre personalitățile politice, o întrebare se pune imediat: nu cumva săvârşim un act de impietate, încercând să pătrundem în intimitatea unor persoane publice pentru a înțelege procesele de cristalizare a ideilor şi a deciziilor politice? Cum putem noi reconstitui o lume în schimbare şi devenirea unei personalități în evenimentele şi trăirile subiective, dacă înseşi cadrele social-politice, mentalitatea epocii, sistemul ei de valori s-au schimbat? Versurile lui Mihai Eminescu din *Scrisoarea I-a* relevă un trist adevăr: „ (...) Nu lumina /Ce în lume ai revărsat-o, ci păcatele şi vina/ Oboseala, slăbiciunea, toate relele ce sunt /, Într-un mod fatal legat de o mână de pământ / Toate micile păcate unui suflet chinuit / Mult mai îi vor atrage decât tot ce ai gândit." Sau: Şi când propria viață singur n-o ştii pe de rost / Vor căta alții s-o vază, s-o pătrunză cum a fost (…)Iar de-asupra tuturora va vorbi un mititel / Nu slăvindu-te pe tine, lustruindu-se pe el".[1]

Cunoaşterea oamenilor în mâinile cărora ne încredințăm viitorul nostru şi al copiilor noştri are o dublă finalitate: ştiințifică şi morală. Cunoaşterea candidaților la funcții publice sub profilul competenței tehnice trebuie să fie dublată de cunoaşterea moralității lor. Ea presupune un ansamblu de tehnici şi metode psiho-sociologice de cunoaştere a structurii profunde a motivațiilor viitorului om politic şi nu imaginea de sine sau despre sine sau ceea ce consideră el însuşi că sunt motivele angajării în viața politică.

În aceste condiții, cunoaşterea politică are un rol esențial, iar dobândirea ei reclamă o pregătire de specialitate, din simplul motiv că gestiunea proceselor sociale complexe nu se mai poate face „după ureche" sau după promisiuni demagogice, în lipsa oricărei proiecții cognitive asupra realității. Funcțiile explicative şi prescriptive ale ştiinței politice se verifică şi în cazul personalităților politice; cunoaşterea şi propulsarea candidaților în magistraturile supreme ale statului ar feri societățile de suferințe şi consecințe imprevizibile dacă electoratul ar cunoaşte mobilurile şi interesele care îi determină pe unii oameni să îmbrățişeze cariera politică.

Cunoaşterea personalităţilor politice, adică a acelora cărora le delegăm soarta şi viitorul nostru, a constituit o preocupare veche a filosofiei politice şi a ştiinţelor politice, în general. Filosofia greacă a căutat să releve acele trăsături de caracter la oamenii politici care, cultivate, să inhibe ispitele declanşate de prerogativele puterii; totodată, ea a căutat să găsească acea formă de regim politic care să pună cel mai bine în valoare calităţile morale şi intelectuale ale conducătorului de cetate sau ale clasei conducătoare. Atât Platon cât şi Aristotel erau obsedaţi de posibilitatea năvălirii maselor pe scena vieţii politice. Fără să fie elitişti *avant la lettre*, cei doi mari gânditori ai lumii credeau, pe bună dreptate, că tendinţa maselor de a intra în viaţa politică se datora nu înţelegerii de către acestea a menirii superioare a politicului în ordinea Cetăţii, ci prefigurarea unor avantaje materiale sau primirea de foloase necuvenite de pe urma acestei activităţi. Un exemplu elocvent îl constituie tipologia şi succesiunea regimurilor politice la Aristotel, în special a patra formă a acestora: regimurile democratice. Primele două forme de regimuri democratice presupuneau existenţa unui cens (averi) oarecare; funcţiile se obţineau fie prin tragere la sorţi, fie prin numire, având în vedere principiul rotaţiei; în orice caz, ele nu erau retribuite. A treia şi a patra formă de regim democratic nu mai condiţionau ocuparea unei funcţii publice de posesia unei proprietăţi. Faptul că funcţiile erau retribuite şi ocuparea lor necondiţionată de criterii speciale a dus la o îmbulzeală a celor interesaţi, mai puţin preocupaţi de calităţile necesare îndeplinirii acestor funcţii cât de avantajele personale posibil de a fi obţinute de pe urma exercitării lor. Astfel a apărut demagogia ca promisiune fără fundament, considerat de Aristotel cel mai rău dintre regimuri şi consecinţele ei în viaţa publică - sinecurile. Nu întâmplător forma de regim politic preferată de Aristotel este *politeia* – o combinaţie dintre aristocraţie şi democraţie. Ca şi strălucitul său dascăl şi predecesor – Platon – Aristotel a intuit rolul temperamentului şi caracterului în formarea şi fizionomia personalităţii politice, atunci când se referă la influenţa humorilor în procesul cogniţiei. Mecanismele de inhibare a impulsurilor biologice se realizează prin educaţie şi măsura eficienţei acestora se vede în viaţa socială prin participarea la treburile Cetăţii, iar discernământul intelectual al cetăţeanului se verifică cel mai bine prin categoria proprietăţii şi prin *oikonomika*, adică prin capacitatea de a oferi familiei sale bunurile necesare existenţei.

Poate că nici un alt gânditor din istoria filosofiei nu a fost atât de profund preocupat de raportul dintre bazele personalităţii politice şi finalitatea etică a actului de conducere ca Platon. Calitatea actului de conducere derivă din calitatea cunoaşterii şi calitatea caracterului, materializate în eficienţa acţiunilor. Văzând cu durere starea de decădere inexorabilă a Polisului, datorită aspiraţiilor hegemonice ale cetăţilor greceşti, ceea ce a dus la declanşarea războiului peloponesiac (431-404 î.e.n.), Platon a văzut că trăsăturile inerente ale unui regim politic nu erau suficiente să ofere o pavăză eficientă dezagregării politice a Statului. Indiferent de criteriile de

selecție a conducătorilor şi de baza lor socială de recrutare, de măsurile de protecție luate de regim împotriva alunecărilor în abuz, ispitele puterii erodează lent şi imperceptibil fondul sănătos al „constituțiilor perfecte”: monarhie, aristocrație, sofocrație, ceea ce duce la apariția „constituțiilor imperfecte”: tiranie, oligarhie, cu subramurile ei: timocrația şi plutocrația; ohlocrația (domnia gloatelor). Criteriul prim: „în folosul cui se exercită guvernarea?” determină trecerea de la guvernarea în folosul Binelui Public la guvernarea în interes propriu. Aşadar, în coruperea regimurilor politice un rol important îl au şi aceia care au sarcina să-i transpună în practică virtuțile şi anume clasa conducătoare. Regimul politic privilegiat de Platon este *sofocrația*, adică domnia înțelepților, a regilor filosofi. În operele sale de maturitate: *Omul Politic; Republica; Legile* Platon elaborează un veritabil tratat de pedagogie socială în care pregătirea elitelor politice pentru conducere are loc în conformitate cu sistemul său filosofic. După terminarea stagiului militar, începând cu vârsta de 20 de ani, tinerii cei mai înzestrați sunt supuşi unui program draconic de pregătire fizică şi intelectuală, în care treapta cea mai de sus o ocupă cunoaşterea metafizică (filosofia). După selecții succesive, la capătul a aproximativ 30 de ani de studii lungi şi grele, cei mai buni dintre cei mai buni vor fi promovați în funcțiile de conducere. Cunoaşterea superioară pe care o ating cei desemnați să ocupe aceste funcții are ca finalitate stăpânirea pasiunilor, inhibrea instinctelor, a lăcomiei pentru bunuri materiale, conservarea unei viziuni apolinice, de calm, echilibru şi imparțialitate în actul de conducere. Faptul că Platon era conştient că foarte puțini dintre semeni ajung la cunoaşterea superioară îl determină să ia măsuri colaterale în organizarea proiectului său de stat ideal: regii-filosofi şi gardienii urmează să nu aibă avere, nici să-şi cunoască părinții sau rudele, deoarece afecțiunea filială sau vocea sângelui ar tulbura liniştea apolinică şi ar introduce subiectivismul în împărțirea dreptății. Mai târziu, în *Legile*, dialogul rămas neterminat, Platon, obosit şi bătrân, revine la sentimentele mai umane, în sensul că recunoaşte dreptul la proprietate privată şi dreptul de a-şi întemeia familie conducătorilor şi paznicilor. Dar influențele neopitagoreice îşi pun amprenta asupra concepției sale social-politice: acțiunea politică a conducătorilor este circumscrisă de religia Cetății. Nerespectarea zeilor şi legilor era judecată de un Consiliu Legislativ nocturn, la revărsatul zorilor, format din 363 membri.

Importanța excepțională a formării liderilor politici pentru supraviețuirea Polisului este reliefată de Platon în teoria Ideilor, cel puțin în configurarea Statului ideal. Căci una din cerințele de bază ale funcționării acestui stat este împărțirea Dreptății care nu se poate realiza însă printr-un etalon unic, aplicat fără discriminare întregii comunități, ci în funcție de o strictă diviziune a muncii care, la rândul ei, reflectă o ierarhie socială pe baza virtuților morale şi capacității intelectuale. Este vorba de structura tripartită a societăților indo-europene: regi, războinici, producători. Fiecare din aceste clase este specializată într-un gen special de

cunoaştere, avându-şi sediul într-un organ al corpului şi dezvoltând calităţi specifice. Astfel, clasei producătoare îi este specifică cunoaşterea prin simţuri (opinia) şi are sediul în stomac; gardienilor (paznicilor) le este specifică cunoaşterea comună cu sediul în inimă (curajul); regilor-filosofi le este comună cunoaşterea metafizică, avându-şi centrul deopotrivă în creier şi în inimă.

Numeroase mituri şi metafore politice din opera lui Platon atestă faptul că vechii greci erau conştienţi de raportul dintre cunoaştere şi acţiune, dintre temperament şi caracter în formarea şi înţelegerea unei personalităţi politice. Astfel, în dialogul *Omul politic* Platon vede personalitatea politică prin metafora ţesătorului, a porcarului şi a timonierului. Aşa cum ţesătorul trebuie să ştie să îmbine culorile, urzeala şi bătătura pentru a realiza efectele vizuale scontate, tot astfel omul politic trebuie să ştie să realizeze compromisul dintre interesele divergente ale cetăţenilor pentru a obţine consensul necesar deciziilor şi acţiunilor politice; aşa cum porcarul trebuie să cunoască calitatea păşunilor, perioadele de gestaţie ale scroafelor, bolile turmei, specimenele cele mai valoroase, tot asfel omul politic trebuie să cunoască problemele comunităţii; aşa cum timonierul trebuie să cunoască nu numai astronomie, fundul mării, calitatea elementelor de construcţie a corăbiei dar în timpul furtunii trebuie să dea dovadă de tărie neclintită în ţinerea timoniei, în lupta cu talazurile, tot astfel omul politic, în situaţii de criză, trebuie să-şi păstreze calmul, echilibrul şi luciditatea. Miturile politice din opera lui Platon confirmă şi ele raportul dintre cunoaştere şi acţiune. Vizitiul Er este obligat să manevreze astfel încât osia carului să nu atingă materia incandescentă a stelelor (ceea ce ar fi fatal). Dar caii înhămaţi la car sunt unul negru (simbolul cunoaşterii senzoriale), celălalt alb (simbolul cunoaşterii intelectuale), ceea ce face extrem de dificilă strunirea lor. De asemenea, mitul peşterii sugerează raportul dintre cunoaştere şi conducerea politică, prin intermediul teoriei platonice a Ideilor. Celor trei lumi: lumea arhetipurilor, a Ideilor absolute; lumea intermediară şi lumea sensibilă (copia copiei) le corespund cele trei forme de cunoaştere şi cele trei categorii sociale care formează structura tripartită a statului ideal. Cunoaşterea senzorială este inşelătoare şi instabilă, prizonierii ţinuţi în peşteră, cu privirile aţintite pe figurile lor deformate de peretele din fundul peşterii, aşa cum apar proiectate de un foc palid, vor considera că aceasta este lumea reală, adevărată. Scoşi la suprafaţă, în lumina soarelui, vor refuza să admită că aceasta este lumea adevărată. Unii dintre ei vor cere să fie duşi înapoi în peşteră; mai puţini vor suporta lumina soarelui. Aceştia vor putea ajunge la cunoaşterea superioară, iar ceilalţi doar la formele inferioare de cunoaştere.

Când o comunitate politică acceptă autoritatea unui lider ea o face pe baza codurilor de performanţă şi valorilor proiectate în lideri. Aceste valori influenţează regulile politice şi sunt materializate în comportamentul liderului. Liderii răspund la aceste constrângeri prin diferite modalităţi de acţiune, dar aşteptările electoratului impun comportamentului lor anumite reguli pe care este riscant să le neglijeze.

Atributele sociale ale unui lider sunt acele calităţi şi performanţe pe care el le realizează cu ajutorul codului de autoritate al comunităţii, adică expectativele normative la care o comunitate politică obligă conducerea ei. Atributele personalităţii sunt acele calităţi care derivă din realizările liderului şi din modul în care comunitatea politică interpretează aceste realizări. În practică, aceste atribute sunt interdependente. Se poate întâmpla ca unii politicieni cu o imagine mai proastă sau mai coruptă să predomine. Contextul politic şi mediul în care liderii acţionează pot determina astfel de combinaţii.

8.2. Structura motivaţiilor politice

La întrebarea „Cine şi de ce face politică?" psihologia şi psihanaliza politică au meritul de a fi rupt voalul ipocriziei şi de a fi arătat, în toată complexitatea lor, impulsurile şi nevoile care îi determină pe oameni să se dedice activităţii politice. Numeroase anchete realizate în această privinţă au ascuns adevăratele motive ale orientării spre viaţa politică sub intenţii nobile: servirea patriei, a comunităţii, fericirea aproapelui, slujirea idealurilor democratice. Însă, conştiente sau nu, aceste declaraţii nu erau decât raţionalizări, la nivelul Sinelui, ale nevoii de unitate profundă a Eului şi, de aici, ale nevoii de putere, de status, de prestigiu, pentru satisfacerea unor interese – pe scurt, obţinerea de avantaje pe care o inteligenţă obişnuită sau o carieră profesională normală nu i le-ar fi putut asigura în viaţa civilă.

Motivaţia înseamnă conştientizarea unui ansamblu de nevoi materiale şi spirituale: afecţiuni, interese, intenţii, idealuri, trebuinţe – care se transformă în conduite umane. Motivaţiile se edifică prin interiorizarea structurilor de aşteptare mediate simbolic., în funcţie de gradul de dezvoltare a conştiinţei morale, de nivelul cognitiv şi de normele şi valorile fiecărui individ. Spunem că vrem să facem ceva, ne fixăm scopuri, dar de fapt impulsurile care ne îndeamnă la acţiune au cauze profunde, biologice şi psihologice, care răspund unor nevoi interne şi externe de securitate a persoanei.

Care sunt motivaţiile care determină pe *unii* oameni să îmbrăţişeze cariera politică? Motivaţia reflectă mediat necesitatea satisfacerii unei nevoi care îndeamnă personalitatea la un gen de comportament sau altul. În cazul de faţă, al opţiunii pentru activitatea politică, motivaţia reprezintă o justificare raţională a satisfacerii intereselor personale sau de grup cât şi una iraţională, inconştientă de realizare a unităţii interne a Eului sau de realizare a echilibrului homeostatic de care fiinţele raţionale au nevoie pentru a trăi.

1. Principiul compensator al puterii oferă o motivaţie profundă în orientarea spre viaţa politică, în sensul că puterea deschide larg pOrţile afirmării, ceea ce în viaţa civilă ar fi fost imposibil. În această privinţă exemplele abundă chiar în lumea marilor personalităţi ale secolului XX. Ce ar fi fost Lenin, Stalin, Hitler, Mussolini,

Ceauşescu, Mao Zedong fără umbrela protectoare a unui partid şi ideologii care să le ofere identitate şi să le pregătească drumul spre puterea supremă? În condițiile în care puterea s-ar fi cucerit pe calea votului democratic, corelativ cu un rol şi un status superior în viața civilă, Lenin ar fi fost, probabil, un funcționar modest; Mussolini şi Mao ar fi rămas învățători sau ziarişti, iar Ceauşescu ar fi devenit un cismar mediocru, având în vedere că nu-i plăcea nici munca, nici meseria.

Pentru Karen Horney, succesul în politică oferă compensații, protecție împotriva sentimentului de insecuritate şi de insuficiență, de inutilitate. Individul, negăsind în el însuşi un sentiment de încredere suficientă, va căuta în exterior un mijloc de a se încuraja. De unde căutarea neîncetată a puterii şi a notorietății: „nenorocirea personalității nevrotice este că cele trei remedii susceptibile de a calma anxietatea sa: afecțiunea, puterea şi izolarea sunt incompatibile. Cursa puterii lasă puțin timp pentru legături afective; pofta de a o abandona se ciocneşte de nevoia de prestigiu. De fapt, concilierea se produce între o atitudine de retragere în fața relațiilor personale şi, dimpotrivă, un mare dinamism în exercitarea puterii”.[2]

Strâns legată de principiul compensator al puterii este şi satisfacerea nevoilor materiale. Şocul sărăciei a lăsat urme adânci în structura morală şi în comportamentul social al multora dintre cetățenii fostelor țări socialiste. Obsesia îmbogățirii rapide din avuția publică, fără prea mare efort, a eclipsat orizontul axiologic şi atitudinal al multora dintre membrii clasei politice din România. Averile apărute peste noapte – şi nu mici – după 1989 arată indubitabil adevăratele mobiluri ale orientării spre viața politică, precum şi preeminența valorilor materiale asupra celor spirituale. Propaganda consumului de bunuri materiale, prin intermediul industriei cinematografice americane, a devenit un fel de Eldorado al economiilor de piață, o fantasmă a celor care trăiau cu alimentele raționalizate în Est. Conflictele dintre asociațiile de revoluționari cu privire la acordarea de diplome trădează un simplu adevăr: goana după avantaje materiale în subestimarea totală a idealurilor Revoluției. Pe cale de consecință, mulți indivizi intră în viața politică datorită retribuțiilor şi indemnizațiilor superioare față de cele din viața civilă, facilităților de promovare şi de legături cu mediile de afaceri.

2. Nevoia de afecțiune trădează existența unui mediu ostil şi amenințător, teama de a nu fi iubit. La oamenii politici această nevoie provine dintr-un dublu eşec al procesului de socializare: 1. dragostea maternă necondiționată care întârzie dezvoltarea armonioasă a copilului spre adolescență, în sensul că nu taie cordonul ombilical al dependenței față de afectivitatea maternă; 2. figura autoritară a tatălui care vrea ca progenitura să-i semene, să îl urmeze în meseria sa şi care nu vede cu ochi buni această protecție maternă exagerată. Este cunoscută convingerea mamei lui Hitler că fiul ei era foarte talentat la pictură şi dorința ei obstinată ca acesta să urmeze cursurile Şcolii de Belle Arte din Viena, în ciuda respingerii la admitere în primii doi ani. Pe de altă parte, tatăl lui Hitler era un funcționar onest la vama

austriacă şi nu vedea cu ochi buni extravaganţele soţiei sale. El vroia ca fiul lui să-i urmeze în meseria de funcţionar onorabil şi, de aceea, refuza brutal orice discuţie privind acest proiect. Un caz şi mai interesant îl reprezintă mama lui Stalin şi a lui Mussollini. Mama lui Stalin, o femeie care ştia să scrie şi să citească, lucru rar în Caucazul secolului al XIX-lea, pierduse două sarcini înaintea naşterii lui Stalin. Fiind o femeile credincioasă, în rugile ei a oferit Bisericii copilul, în caz că va fi băiat. Astfel a ajuns Stalin la Seminarul Teologic din Tbilisi de unde a fost exmatriculat din cauză că a fost prins cu manifeste revoluţionare. Peste ani, când era deja secretar general al C.C. al P.C.U. S., într-o vizită făcută bătrânei sale mame, aceasta îl întreabă:

- Ce faci tu acolo, la Moscova?
- Sunt secretar general al partidului.
- Ce-i aia, maică?
- Un fel de ţar.
- Păcat! Era mult mai bine dacă ajungeai mitropolit!

Tatăl lui Stalin, în opoziţie cu blândeţea mamei, era un om violent care la beţie, se enerva din orice. Chiar în noaptea nunţii sale nu s-a putut abţine şi a iscat un scandal. Stalin va moşteni această trăsătură de caracter de la tatăl său: elev fiind se distingea prin violenţă şi prin plăcerea de a organiza lupte între bandele rivale. La vârsta de 10 ani Stalin a primit de la tatăl său, cismarul Djugaşvili, o bătaie cumplită care îl va arunca într-o comă profundă timp de câteva zile. Biografii viitorului lider văd în aceast eveniment o răscruce în dezvoltarea personalităţii lui Stalin. Incapacitatea de a mai iubi, neîncrederea în oameni, suspiciunea maniaco-depresivă cu privire la posibilele comploturi şi atentate împotriva lui îşi au originea în această relaţie de natură oedipiană.

Formarea politică a lui Mussolini prezintă analogii frapante cu aceea a lui Stalin. Tatăl său, fierarul Mussollini avea simpatii anarho-sindicaliste pe care şi le clama zgomotos în fierăria lui în faţa gurilor-cască dornici să-l asculte. Fanfaron şi beţiv, aplica dese corecţii fiului său care, la rându-i, nu întârzia să le aplice băieţilor de seama lui. Elev indisciplinat, exmatriculat pentru grave acte de indisciplină, nu se va potoli nici când va ajunge institutor. Începuturile activităţii politice sunt marcate de aceeaşi fluctuaţie: de la orientarea socialistă ca redactor la ziarul *Avanti* trece la naţionalism, apoi la fascism şi înfiinţează ziarul *Popolo d'Italia*.

În schimb, mama lui Mussolini era o femeie blândă şi supusă care avea o singură dorinţă: ca fiul ei să înveţe carte, să iasă din mediul sărac şi fără perspective. Munca istovitoare pentru a face rost de bani necesari întreţinerii în şcoli a băiatului a distrus-o.

Dintre cele trei studii de caz prezentate se degajă câteva concluzii cu privire la stilul de conducere şi la capacitatea de a lua decizii: 1. nevoia de securitate, de protecţie primeşte o grea lovitură datorită ruperii de cordonul ombilical al afecţiunii

materne; 2. nevoia de afecțiune manifestată în perioada maturizării treădează eşecul proceselor de socializare, lipsa căldurii paterne din copilărie şi adolescență; 3. ostilitatea față de mediul înconjurător ca o reacție de apărare a Eului.

3. Nevoia de stimă de sine valorizează subiectiv aspirațiile unui individ pe plan social. Satisfacerea acestei nevoi duce la sentimentul de a fi perceput ca fiind util, important pentru orizontul de aşteptare şi structura de valori a grupului său. De multe ori, reuşita personală într-un domeniu oarecare poate diminua un complex de inferioritate prin inocularea unui sentiment de importanță socială. Banii, puterea, celebritatea pot crea unui individ sentimentul că nu este un „neica nimeni", că este respectat şi apreciat pentru ce a făcut şi că este în „rândul lumii". Cariera politică oferă aceste satisfacții pe planul reuşitelor personale sau cel puțin iluzia tonifiantă a acestor reuşite, datorită confuziei făcute între popularitatea prin mass-media, succes şi valoare. Sentimentul alienant al unei vieți lipsite de sens într-un târg „unde nu s-a mai întâmplat nimic" este eliminat prin angajarea în activitatea politică. Într-adevăr, este o distanță enormă între o copilă din popor, absolventă a unei facultăți private care se ofileşte ca o floare într-un târguşor de provincie în aşteptarea unui eveniment fericit şi colega ei de facultate, mult mai puțin dotată intelectual, care a devenit vedetă de televiziune, datorită promovării în viața politică pe listele de partid.

4. Nevoia de securitate. „Cine nu-i cu noi, este împotriva noastră"! acesta ar putea fi sloganul acestei nevoi. Prins în plasa unor determinisme sau forțe complexe pe care nu le poate stăpâni sau înțelege, îngrozit de perspectivele sumbre ale şomajului, recesiunii şi crizei, omul acceptă să âşi vândă libertatea, devenită o povară psihologică, unui lider sau organizații puternice, în schimbul garantării securității zilei de mâine. Înscriindu-se într-un partid sau organizație, identificându-se cu un sistem de valori, individul se simte protejat în fața unui mediu extern ostil şi amenințător şi cu o identitate care îi permite să-şi alunge spaimele existențiale. De multe ori, nevoia de securitate ascunde un complex de inferioritate, fuga de responsabilitățile sociale sau teama de a lua decizii.

5. Tradiția. Un alt factor care explică orientarea către viața politică este *tradiția*. Aceasta vizează în primul rând familia când tânărul vrea să calce pe urmele înaintaşilor săi şi să-i întreacă. Este vorba despre *dinastiile politice* care unesc, sub stindardul aceluiaşi crez politic, bunici, părinți, nepoți, strănepoți ale căror realizări s-au grefat pe însuşi destinul ființei naționale. Este cazul familiei Brătianu care a avut un rol decisiv în formarea statului național român modern şi apoi al României Mari. Al doilea aspect al tradiției vizează cutumele politice ale unei societăți. De exemplu, Facultățile de Drept din România interbelică au reprezentat o veritabilă pepinieră din care se recruta viitoarea clasă politică şi personal politic: miniştri, secretari de stat, directorii instituțiilor centrale, etc. Aşa se explică de ce într-o țară eminamente agrară precum România interbelică (88% din populație) numărul

parlamentarilor absolvenţi de Drept era covârşitor faţă de cei proveniţi din alte medii şi alte profesii.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Franţa institutorii votau cu partidul socialist, profesorii din ciclul secundar cu partidele de centru iar cei din învăţământul superior cu partidele de dreapta.

În legătură cu tradiţia se observă mai multe variante istorice în funcţie de gradul de democratizare al societăţilor şi de structurare a partidelor politice. Primii reprezentanţi ai tradiţiei sunt moştenitorii marilor familii istorice care au avut un rol deosebit în viaţa politică socială a ţării.

A doua categorie care face politică fie din obligaţie morală, fie din pasiune este „nobilul, castelanul, marele latifundiar care beneficia de o foarte bună situaţie electorală. Circumscripţia electorală era, într-un fel, fief familial. Când tatăl deceda, unul dintre fii îi succeda în parlament. Ca şi patrimoniul, locul în parlament se transmitea din tată în fiu sau de la unchi la nepot. (...) Aceşti deputaţi ereditari se situau, cu rare excepţii, în rândul conservatorilor. Ei au crescut în mediul familial într-o ambianţă politică, dar se poate spune că cea mai mare parte a lor n-au trăit nici *din* politică, nici *pentru* politică. Erau avuţi”.[3]

A treia categorie socială care îmbrăţişează cariera politică nu mai este beneficiara unui status superior, nici a unor relaţii de familii înalte sau moştenitoare a unui loc în parlament. Originea ei este, de asemenea, umilă, din popor: profesii liberale, mica burghezie, fii ai clasei muncitoare. Copiii acestor categorii sociale vor face politică din interes şi din pasiune. Sistemul lor de valori s-a format pe baza preferinţelor partizane primite în familiile unde taţii, la rândul lor, erau pasionaţi de politică. Democratizarea, cu ratele ei înalte de participare şi mobilizare politică, a constituit un bun prilej pentru selecţia celor mai buni. Ei au trebuit să lupte cu adversari necunoscuţi sau cu un public imprevizibil pentru a-şi adjudeca un loc pe liste. „Moştenirea de care au beneficiat era mai degrabă de natură psihosocială. Ei nu au moştenit o situaţie pur şi simplu, ci mai degrabă o situaţie politică”.[4]

6. Filiera sindicală. Filiera sindicală reprezintă o altă sursă de recrutare şi formare a clasei politice. Ea s-a constituit începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea datorită legăturii privilegiate dintre partidele de stânga şi sindicate. În ţările dezvoltate industrial, cu sindicate puternice, formarea partidelor socialiste şi social-democrate a avut la bază aluviunea marilor centrale sindicale ca membri colectivi ai noilor partide. Liderii sindicali au adus în cadrul noilor structuri de putere nu numai filosofia reformistă a schimbării, dar şi revendicările social-economice ale clasei muncitoare. Totodată, liderii sindicali, ajunşi lideri politici, au impus deputaţilor socialişti din parlamentele naţionale mandatul imperativ., adică obligaţia de a susţine în instanţele supreme ale puterii interesele clasei care i-a trimis acolo. Istoria sindicală cunoaşte suficiente exemple de muncitori autodidacţi, lideri de sindicat, care au ajuns personalităţi politice cunoscute în istoria vieţii politice europene:

August Bebel în Germania; Victor Adler în Austria; F. Braunting în Suedia; sunt numai câteva dintre acestea.

Pe măsură ce partidele socialiste se transformă, după primul război mondial, din partide de cadre în partide de masă, numărul deputaţilor socialişti de origine sindicală începe să scadă. Afluxul de intelectuali, de birocraţi, de funcţionari în rândul partidelor socialiste coincide cu un alt fenomen, perceput la începutul secolului: profesionalizarea politicului, apariţia în arena activităţii politice a unor indivizi cu pregătire specială care vor face din politică o profesie: „ În Marea Britanie, înainte de 1940, mai mult de jumătate din deputaţii laburişti proveneau din sindicate , faţă de aproximativ o treime în 1945. (...) În Italia, numai un sfert din deputaţii socialişti şi comunişti din perioada 1946-1958 au urmat filiera sindicală. Am putea stabili o regulă cu caracter sociologic valabilă pentru multe ţări europene în prima jumătate a secolului XX: când numărul deputaţilor socialişti şi comunişti creşte, proporţia sindicaliştilor printre deputaţii de această tendinţă scade”.[5]

Pe măsură ce politicul se profesionalizează, la începutul secolului al XX-lea, bazinul privilegiat din care se recruta clasa politică şi anume absolvenţii facultăţilor de drept sau familiile cu tradiţie se îngustează şi noi categorii umane se dedică acestei activităţi. Înfiinţarea facultăţilor de ştiinţe politice răspundea astfel unei necesităţi de personal politic şi birocratic pe care procesele de modernizare politică şi economică o reclamau. Ştiinţele guvernării, adică specializarea în politici sectoriale, au apărut din necesitatea gestionării unor procese politice, economice şi sociale din ce în ce mai complexe în societăţile moderne. Accentul este pus pe eficienţa actului de guvernare şi nu pe jocul politic în sine. Doctrina tehnocratică, de exemplu, propune înlocuirea parlamentelor, a acestor „mori de măcinat palavre”, cum le numea James Burnham în 1940 în *Era organizatorilor*, cu elite tehnice. Fiecare birou prevăzut cu computere ar urma să reprezinte un minister.

Politica se profesionalizează şi se instituţionalizează în acelaşi timp. La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea în parlamente ponderea deputaţilor şi senatorilor instruiţi începe să devină evidentă, paralel cu extinderea votului universal şi cu reprezentarea noilor grupuri în arena supremă a puterii politice. Liberalismul triumfător până în primul război mondial în istoria politică şi economică a Europei va lăsa loc puterii personalizate din cadrul regimurilor totalitare.

Deputaţii socialişti şi cei liberali din secolul al XIX-lea, mulţi dintre ei autodidacţi, vor fi înlocuiţi de reprezentanţii profesiilor liberale: doctori, jurişti, economişti, ofiţeri, profesori etc. De fapt, la începutul secolului al XX-lea, personalul politic şi clasa politică erau recrutate în primul rând din profesiile juridice: avocaţi, magistraţi, procurori, adică titularii funcţiilor din administraţia publică centrală.

8.3. Personalitatea politică (liderul politic)

Personalitatea este subiectul uman considerat ca unitate bio-psiho-socială, ca purtător al funcţiilor pragmatice, epistemice şi axiologice. Psihologia consideră personalitatea ca o sinteză a invarianţilor operaţionali şi informaţionali care se exprimă constant în conduită şi sunt definitorii sau reprezentativi pentru subiect. Prin urmare, pe parcursul acestui capitol vom opera cu un concept elitist de personalitate politică. După părerea noastră, nu orice parlamentar, şef de partid, membru al guvernului sau al clasei politice merită acest apelativ ci numai acele persoane care prin continuitatea şi vechimea activităţii politice, prin talent şi vocaţie au adus contribuţii notabile la dezvoltarea comunităţilor umane, ceea ce a făcut să fie reţinute pe retina memoriei sociale.

Înţelegem prin personalitate ansamblul datelor bio-psiho-sociale care fac ca un individ să fie unic. Dar acest ansamblu dinamic al datelor de bază nu reprezintă decât o treaptă preliminară spre conştiinţa de sine şi autodeterminarea individualităţii autonome. Esenţa personalităţii constă în faptul că individul trebuie să fie mai mult decât un exemplar al speciei. Personalitatea este individualitatea pentru sine devenită sieşi obiectivă. Ea capătă o asemenea semnificaţie în primul rând că la ea conştiinţa de sine apare ca autocritică şi tendinţă de autodepăşire. Fiind conştiinţă istorică, ea relevă sensurile dezvoltării, fiind conştiinţă morală ea determină valoarea propriilor acţiuni. De aceea, calităţile individuale ale personalităţilor vin în întâmpinarea aspiraţiilor latente ale maselor şi provoacă modificări de durată în situaţia de ansamblu a vieţii sociale.

În ce priveşte complexul de determinări al familiei Homo sapiens caracteristica esenţială a sa este individualitatea, faptul că el este unic în genul său, că el nu se aseamănă total cu nici unul din semenii săi şi se comportă într-o manieră care îi aparţine numai lui. Ca individualitate psihologică, noţiunea de personalitate apare ca o încoronare a evoluţiei umane, printr-o succesiune de determinaţii calitative în ordinea existenţei umane: „om” – „individ” – „individualitate” – „personaj” – „persoană” – „personalitate”. Dificultăţile în înţelegerea personalităţii provin din această derutantă suprapunere de proiecţii privind natura ontologică a omului: morale, psihologice, metafizice, estetice, etc. pe scurt, personalitatea politică nu este nici produsul vândut prin tehnicile de marketing, nici personajul politic care îndeplineşte o funcţie oarecare în instituţiile politice. Pentru a ajunge la o definiţie formală a personalităţii, o metodă eficientă este aceea de a pleca de la premisele de bază ale caracteristicilor pe care ea le conţine. Consecvent cu aceste premise, psihologul american Gordon Allport dă următoarele definiţii personalităţii: „configuraţia unică pe care o ia în cursul istoriei unui individ ansamblul sistemelor responsabile de conduita sa”.[6] Acelaşi autor, în operele de mai târziu, revine asupra acestei definiţii, aducându-i un plus de claritate: „Personalitatea este organizarea

dinamică în individ sistemelor psihofizice care determină ajustările sale particulare la mediul său".[7] Din definițiile de mai sus rezultă următoarele caracteristici ale personalității: 1. Personalitatea este unică, specifică unui individ, chiar dacă el are trăsături comune cu toți ceilalți; 2. Ea nu este numai o sumă, un ansamblu de funcții, ci o organizare, *o integrare*, o tendință integrativă care definește noțiunea de centru organizator; 3. Personalitatea este temporală, pentru că este întotdeauna a unui individ care trăiește în istorie; 4. Nefiind nici stimul, nici reacție exclusivă la un mediu dat, personalitatea se prezintă ca o *variabilă intermediară*, se afirmă ca un *stil*, ca un comportament; 5. În fiecare individ datele genetice şi elementele achiziționate interferează într-o manieră singulară, specifică propriei sale personalități. Interferența datelor înnăscute cu mediul în care evoluează individul, acțiunea lor comună asupra acestuia formează o istorie complexă care este personalitatea".[8] Prin urmare, petru personologie* conceptul de personalitate este, în esență, istoric; pentru el, personalitatea este istorie, niciodată integral definită, nici încheiată. Ea consideră că problema „vieții personale" nu poate fi examinată decât într-o perspectivă evolutivă. De aceea, studiul personalității va tinde la examinarea factorilor dinamici ai conduitei motivațiilor, complexelor centrale, pe scurt, laturile profunde ale individualității. Astfel, pentru filosoful român C. Rădulescu Motru personalitatea umană reprezintă încununarea proceselor evolutive ale vieții, trecerea de la stadiul instinctelor la cel al conştiinței: „Cum formele animale merg diferențiindu-se, aşa merg diferențiindu-se şi formele omeneşti. Personalitatea este o diferențiere care continuă viața, trecând de pe terenul biologic pe terenul sufletesc".[9] Dacă individul exprimă determinarea *generico-biologică* a omului individualitatea reprezintă determinarea sa *sociologică*: „Diferența dintre individ şi individualitate constă în gradul de concretizare şi îmbogățire a conținutului lor, şi nu în atribuirea unei componente noi acestui conținut. (...) adevăratul specific al individualității constă însă nu atât în infinita varietate potențială de însuşiri cât în unicitatea modului de combinare a lor. Sau altfel spus: infinitatea însuşirilor este proprie fiecărui individ uman, el fiind în acest sens irepetabil. Unic este şi modul în care ele se unesc sau se combină".[10]

Persoana este o ipostază calitativ diferită față de individ şi individualitate în cadrul speciei *Homo sapiens*. Ea apare târziu în cadrul lanțului evolutiv şi reprezintă stratul germinativ pe care se înalță conştiința morală şi spiritualitatea omului. Din punct de vedere etimologic, *persoana* (în latină masca actorului) reprezintă acel alter ego al individualității, adică vocația lui spirituală. Individul se autopercepe şi se autoevaluează ca întreg, ca fiind unic şi irepetabil, dar în acelaşi timp are sentimentul finalității acțiunilor sociale.

Personajul politic este persoana care se ocupă de politică, fie că este retribuită sau nu pentru această activitate. El reprezintă marea masă de veleitari, de la carieriştii locali până la profesioniştii politici care speră, în secret, că au în raniță

bastonul de mareşal. Dincolo de accepţia lui puţin cam peiorativă, termenul desemnează personalul specializat care deserveşte instituţiile centrale şi locale ale puterii politice. Fac parte din această categorie generică parlamentarii, angajaţii partidelor politice, experţii şi referenţii de specialitate din cadrul instituţiilor centrale, miniştrii şi secretarii de stat, primarii, prefecţii, liderii de opinie. Din această categorie vor apărea, în urma proceselor de selecţie naturală sau politică, personalităţile. Personajul devine personalitate prin asumarea rolurilor politice pe care viaţa îl obligă să le execute şi pe care el le va face la un înalt nivel de competenţă şi de responsabilitate pentru destinul grupului său. Personalitatea înseamnă amprenta individualităţii unice şi irepetabile asupra rolurilor sale şi actelor sale sociale pe care le îndeplineşte în istorie, ceea ce conferă un sens pozitiv dezvoltării.

8.4. Specificul personalităţii politice

Spre deosebire de alte tipuri de personalitate (ştiinţifice, artistice, morale) dimensiunea volitivă şi intelectuală a personalităţilor politice o individualizează puternic de celelalte. Omul politic are instinctul puterii. Din această calitate intrinsecă derivă celelalte aptitudini politice: instinctul de luptător, simţul voinţei (succesului), capacitatea de revenire, răbdarea, dragostea de risc. Acest nivel al personalităţii este organic legat de aptitudinile intelectuale; în primul rând o inteligenţă intuitivă, capabilă să discearnă rapid esenţa din conexiunea unor evenimente sau fenomene; o inteligenţă vizionară sau prospectivă, capabilă să vadă în perspectivă sensul desfăşurării unui eveniment şi să-şi adecveze mijloacele de acţiune la obţinerea de avantaje din această desfăşurare; capacitatea de disimulare; cultură politică. În legătură cu această ultimă cerinţă, în literatura de specialitate, începând cu secolul trecut, s-a încetăţenit ideea de *politică-artă* şi *politică-ştiinţă*. Când politicianul uzează doar de talentul său nativ în actul de conducere, avem de-a face cu politica-artă; când, pe lângă talentul său nativ, orizontul gândirii şi acţiunile sunt îmbogăţite de cultura politică, avem de-a face cu politica-ştiinţă. Consecinţele sunt binecunoscute ca să mai stăruim asupra lor. Alexandru cel Mare, Cezar, Ludovic al XIV-lea, Frederic al II-lea, J.F.Kennedy, Willy Brandt, Ch. de Gaulle etc. fac parte din această categorie.

Din literatura consacrată temei se evidenţiază următoarele calităţi specifice ale unei personalităţi politice care o diferenţiază de personalităţile artistice sau ştiinţifice. O personalitate artistică explorează existenţa din perspectiva ideală a perfecţionării naturii umane, sub puterea biruitoare a Frumosului, a Binelui, şi Adevărului. Ea proiectează aceste obiective pe un fond optimist, din perspectiva unui viitor posibil. Personalitatea ştiinţifică, savantul, caută să descopere adevărul obiectiv din structurile adânci ale realităţii. Pe el nu îl interesează finalitatea socială

a acestei descoperiri deoarece adevărul posedă o forță universală care-i va permite să reapară într-un alt mediu, într-o altă epocă sau într-un alt regim politic. În schimb, personalitatea politică acționează într-un mediu social şi cultural date, cu naturi umane sfâşiate între nevoi şi interese contradictorii pe care ea trebuie să le armonizeze pentru a face posibilă viața în Cetate.

O trăsătură esențială a omului politic este *pregătirea sa culturală şi ştiințifică*. Competența profesională devine, printre multe altele, un criteriu decisiv pentru selecția actuală a liderilor politici. Mulți prim-miniştri din zilele noastre, sau preşedinți de parlamente sunt creatori de doctrine, şefi de şcoală, specialişti renumiți în ştiințele economice sau juridice care au realizat în actul conducerii acea sinteză dintre *techné* şi *epistemé*, acțiune şi cunoaştere politică.

În Franța, Raymond Barre şi Valéry Giscard d'Estaing au creat doctrină economică, iar FrançoisMitterand a absolvit trei facultăți şi a susținut trei doctorate. În Germania, Helmuth Schmidt şi Willy Brandt sunt creatori de doctrină politică, iar în Austria Bruno Kreisky şi în Suedia Olof Palme au absolvit Facultatea de drept, de ştiințe politice şi economice.

În zilele noastre Barack Obama şi Nicholas Sarcozy sunt inteligențe remarcabile în domeniul lor de specialitate (Dreptul) şi în viața politică.

Dar pregătirea de specialitate este doar o latură a pregătirii omului politic. Acesta trebuie să fie inițiat în cât mai multe ramuri ale cunoaşterii pentru a cunoaşte sistemul de norme şi valori care este al societății însăşi. Pe baza acestei pregătiri multilaterale omul politic trebuie să perceapă tendințele dezvoltării, obstacolele subiective şi obiective, să proiecteze o filosofie a dezvoltării pe baza înțelegerii potențialului creator şi a structurii morale a poporului său.

O altă calitate indispensabilă liderilor politici este capacitatea acestora de a scruta viitorul, de a anticipa consecințele posibile ale unor evenimente viitoare. În acest sens putem vorbi de *imaginația constructivă* şi *imaginația prospectivă* a omului politic. Acesta trebuie să aibă capacitatea de a intui consecințele deciziilor sale, tipul de reacție şi de comportament pe care o decizie o va declanşa în rândurile polulației. *Imaginația prospectivă* vizează capacitatea omului politic de a proiecta evenimente viitoare sub semnul posibilului, al fezabilității. Ea mai presupune şi capacitatea de a prevedea formarea şi desfăşurarea evenimentelor pe termen lung, relațiile cauzale dintre ele precum şi dificultățile care vor apărea în depăşirea lor.

Vocația

Cunoscutul sociolog Marcel Prélot enumără, printre calitățile omului politic, vocația, inteligența constructivă şi proiectivă, intuiția, persuasiunea şi pregătirea culturală. Vocația nu ar fi altceva decât conştiința unei misiuni şi a unui ideal pentru care omul politic, conştient de imperativele momentului, îşi procură mijloacele spre a le duce la îndeplinire: „Se poate defini vocația ca raportul subiectiv dintre

temperamentul omului de stat şi scopurile obiective ale naţiunii. În esenţă vocaţia este conştiinţa apelului la o misiune, la care se adaugă voinţa de a o îndeplini şi credinţa în sine însăşi”.[11]

După Jules Kornis vocaţia se confundă cu erosul politic în sensul platonic al termenului, adică dragostea faţă de stat, ca scop ultim al vieţii căreia omul politic îi sacrifică totul: sănătate, avere, chiar şi viaţa: „După Platon trebuie să înţelegem prin Eros dorinţa de a crea, eforturile care tind să realizeze idealurile. Această dragoste rafinată şi sublimată îl ridică pe om din ce în ce mai mult pentru a-l aduce la ideile de Bine şi de Frumos. În ştiinţă şi în artă, a crea înseamnă a iubi şi a căuta fără încetare Adevărul şi Frumosul. Tot astfel ţâşneşte dragostea de ideal în politică, sufletul iubeşte un ideal social şi vrea să îl atingă prin organizarea societăţii şi a statului după obiectivul dorinţelor sale”.[12]

În literatura de specialitate din România filosoful Constantin Rădulescu Motru a adus contribuţii remarcabile la elucidarea mecanismelor psihosociale ale vocaţiei. Omul de vocaţie face parte din acel grup restrâns al elitei politice care îşi simte chemarea ca o poruncă de a realiza fapte închinate binelui social, intereselor neamului său în perspectivă. Jertfa şi altruismul, înţelegerea menirii şi a chemării lor fac adeseori din oamenii de vocaţie personaje tragice care îi deosebesc de personalităţile obişnuite: „Vocaţia aduce întregirea muncii individului într-o operă de valoare socială. Munca produsă prin vocaţie este deasupra intereselor egoiste. Vocaţia duce întotdeauna la înfăptuirea unui bine social. (...) oamenii cu vocaţie prezintă o admirabilă potrivire a firii lor la munca pe care societatea o cere de la individ. Din această admirabilă potrivire rezultă, pe de o parte, mulţumirea internă a celui cu vocaţie şi, pe altă parte, avantagii excepţionale pentru societate”.[13]

Prin urmare, grupul restrâns de specialişti dintr-o ramură de activitate care ating performanţe deosebite nu poate fi considerat elită, deoarece performanţele profesionale sunt o condiţie necesară, dar nu suficientă, în încadrarea specialiştilor în categoria elitelor. Nici producţia actuală de V.I.P.- uri sau de „stele”, nici personalul politic care roieşte în jurul instituţiilor centrale, nici „aleşii” pe listele de partid nu pot fi consideraţi ca făcând parte din elita unui popor deoarece valoarea activităţii lor nu se poate erija în repere morale ale dezvoltării în timp. Apariţia cotidiană concomitentă pe mai multe posturi de televiziune nu conferă valoare, în urma identificării categoriei sociologice a succesului cu valoarea.

În schimb, opera marilor noştri creatori, prin caracterul ei dezinteresat şi altruist, pusă în slujba propăşirii neamului se înscrie pe coordonatele binelui social şi identifică în timp căile de dezvoltare a unui popor. Ideea de *datorie morală* pe care elitele politice provenite din lumea satului o aveau faţă de părinţii şi fraţii lor, traduce cu fidelitate profilul moral-spiritual al liderului cu vocaţie:

„Păşeşte-n ţarină, sămănătorule!

Trudeşte făcătorule de bine!

Veni-vor alții roiuri după tine
Ca să culeagă rodul, bogăția
Tu fii soldatul jertfei mari, depline
Ca dintr-un bob să însutească mia,
Cu sângele tău cald stropeşte glia!"

Aceste versuri constituie un fragment din poezia-manifest intitulată sugestiv „Sămănătorul" şi publicată nu întâmplător în primul număr al revistei cu acelaşi nume „Sămănătorul" la 2 decembrie 1901. Această revistă, apărută la inițiativa lui Spiru Haret, ministru liberal al Instrucțiunii Publice, deschidea seria curentelor literare şi artistice, predominante în epocă, de orientare rurală. Alături de elitele vocaționale, de fiii satului care trebuiau să se întoarcă acasă şi să contribuie la luminarea şi propăşirea fraților, în această literatură îşi face apariția o altă elită – elitele-vulpi în sensul lui Vilfredo Pareta sau elitele negative care îşi vor folosi forța, energia, inteligența, puterea de muncă pentru a-şi atinge interesele personale, indiferent de moralitatea mijloacelor întrebuințate. De la Dinu Păturică şi Tănase Scatiu, până la activiştii superiori de partid din perioada comunistă asistăm la „căderea neamurilor" şi „ridicarea noroadelor" , Clasa politică boierească, obosită de încercările unei istorii vitrege sau minată de excesele unui stil de viață, este înlocuită treptat, pe scena vieții politice de indivizi admirabil echipați biologic în lupta pentru supraviețuire în cadrul ideal oferit de extinderea proceselor democratice.

Dedublarea.

Contradicția dintre personalitatea şi individualitatea omului politic, dintre ceea ce este el în adâncul personalității sale şi ceea ce vrea să pară a fi în viața socială. Fiind obligat să joace un rol impus de convențiile vieții politice, acest rol presupune o sumedenie de ipostaze, de măşti, de metamorfoze ale personalității pentru a se adapta la situația reală. O comparație cu jocul actorului poate fi extrem de relevantă. Actorul intră în timpul reprezentației pe scenă în pielea unui rol, a unui personaj cu care se identifică încât spectatorii îl confundă cu personajul respectiv. Nu contează ca la un spectacol oarecare actorul este trist, are probleme în familie, are datorii la bancă etc. El trebuie să-şi joace rolul prevăzut în distribuție, să fie vesel, să danseze, să cânte. Pe nimeni nu interesează problemele lui şi că la sfârşitul spectacolului redevine omul autentic. Publicul este interesat de talentul cu care a interpretat rolul, adică de plăcerea estetică procurată de jocul său.

Tot astfel, oamenii politici joacă un rol profund deosebit de individualitatea lor. Prin acest rol ei se înscriu în cerințele situaționale ale momentului, imită modele sau regulile vieții politice. Intenția de a cuceri puterea, pentru plăcerea de a domina, poate părea prea cinică sau prea brutală şi poate sfida normele morale ale unei societăți. Tot astfel, depunerea unei candidaturi trebuie să ambaleze obiectul nud al dorinței cu intenții nobile: nevoia de a se angaja în lupta contra crizei, pentru

realizarea reformei, etc. Chiar şi liderii totalitari, simt nevoia să-şi ascundă setea de putere sub o mască nobilă: slujirea poporului ca fiu eminent al lui. De exemplu, Hitler îşi schimba măştile în funcţie de psihologia socială a grupului cu care se întâlnea şi pe care vroia să-l persuadeze prin flatarea importanței acestuia. Astfel, catolicilor le spunea că este credincios şi că visul lui a fost să devină catolic, artiştilor le spunea că este unul de-al lor, că „arhitectura, muzica, pictura, asta e toată fericirea mea, toată viața mea". În fața muncitorilor apărea în ipostaza unui lider de stânga: „Sunt ca voi, un fiu al poporului şi, înainte de orice, socialist; cu mine s-a sfârşit şomajul , veți avea salarii mari, locuințe confortabile, alocații familiale, cu mine veți avea autostrăzi şi maşini populare". Pe de altă parte, îi asigura pe industriaşii din bazinul Ruhr: „Eu voi pune capăt tulburărilor, revoluțiilor, sabotării producției, grevelor veşnice ca în Franța" (...) „Sunt singurul zid de apărare împortiva comunismului şi a Stângii". Militarilor le spunea: „Sunt ca voi, un luptător în Marele Război şi, înainte de orice, un naționalist". După cum se vede, în funcție de profilul psihologic al interlocutorului, Hitler îşi construia cu grijă o mască adecvată.

8.5. Structura personalității

a) Caracterul

Distincția dintre personalitate şi caracter are o importanță deosebită în studierea tipurilor şi tipologiilor de lideri politici. Această distincție trebuie afirmată răspicat, deoarece se confundă adeseori personalitatea şi caracterul. Astfel, pentru caracterologi, caracterul este centrul personalității, un invariant, o structură de bază pe care se va grefa o „natură". Dacă pentru personologi caracterul nu este decât un aspect al personalității, aspectul său expresiv, pentru caracterologi personalitatea este constituită dintr-un ansamblu de trăsături care, grupate, formează tipuri într-un număr finit în care poate fi încadrat orice individ.

Ca structură psihică a personalității, caracterul se bazează pe o calitate spirituală fundamentală care îi determină toate celelalte manifestări. Diferitele înclinații au o bază anatomo-fiziologică proprie, în sensul că ele sunt doar laturi ale unei structuri neuropsihice unitare. Caracterul este determinat în primul rând de sentimente şi voință, fără legătură cu conținutul şi orientarea lor. Caracterul omului ste alcătuit din însuşiri înnăscute şi însuşiri dobândite şi se formează sub influența vieții şi a voinței datorită căreia omul poate să-şi frâneze manifestările naturale şi să-şi dirijeze conduita. Caracterul exprimă fizionomia morală a omului, convingerile şi principiile sale conducătoare. Pentru caracter, esențială este capacitatea de inhibare şi blocare a impulsurilor şi dorințelor primare. Omul de caracter are o natură integră şi posedă capacitatea de autocontrol. Între caracter, temperament şi starea fizică a omului sunt legături evidente. Caracterul poate fi considerat *o formațiune psihică*

dobândită, pe durata întregii vieţi, în contactul individului cu lumea, cu mediul şi cu complexitatea ipostazelor ei.

Caracterul a fost definit ca „*o structură psihică complexă,* prin intermediul căreia se filtrează cerinţele externe şi în funcţie de care se elaborează reacţiile de răspuns. Întrucât caracterul exprimă valoarea morală personală a omului, a mai fost denumit şi *profilul psihomoral* al acestuia, evaluat, în principal, după criterii de unitate, consistenţă şi stabilitate. Caracterul reprezintă configuraţia sau structura *psihică individuală, relativ stabilă şi definitorie* pentru om, cu mare *valoare adapattivă*, deoarece pune în contact individul cu realitatea, facilitându-i stabilirea relaţiilor, orientarea şi comportarea potrivit specificului său individual. El determină şi asigură, totodată, din interior concordanţa şi compatibilitatea conduitei cu exigenţele şi normele existente, promovate sau impuse la un anumit moment dat de societate”.[14]

Prin caracter, Kretschmer înţelege „ansamblul tuturor posibilităţilor de reacţie afectivă şi voluntară a omului, aşa cum s-au format ele în cursul întregii sale vieţi. În consecinţă, ele rezultă din predispoziţiile înnăscute şi din toţi factorii exogeni: influenţele somatice, educaţia psihică, mediul, urmele lăsate de evenimente”.[15] în esenţă, caracterul se reduce la noţiunile de constituţie şi temperament. Noţiunea de „caracter” prezintă multe trăsături comune cu noţiunea de „constituţie” şi anume în ceea ce priveşte partea ereditară a calităţilor psihice.[16] Kretschmer acordă un rol fundamental constituţiei fizice deoarece ea predetermină un caracter sau altul, aptitudinile, temperamentul şi comportamentul uman. Prin constituţie fizică Kretschmer înţelege suma tuturor însuşirilor individuale care se sprijină pe ereditate, adică au rădăcini „genotipice”.[17]

Kretschmer evidenţiază patru tipuri fundamentale de constituţie fizică: *picnic, atletic, astenic (leptosomic)* şi *displastic* precum şi două tipuri de temperament asociate acestora: ciclotimic şi schizotimic. Tipului picnic îi corespunde primul gen de temperament. Temperamentului ciclotimic îi este proprie proporţia diatezică a oscilaţiei dintre stările de veselie şi de tristeţe; temperamentului schizotimic îi este proprie proporţia psihestezică a oscilaţiei dintre hipersensibilitate şi răceală. Kretschmer caracterizează comportamentul indivizilor pornind de la relaţia dintre temperament şi ritmul psihic. Ciclotimicului îi este proprie „ curba oscilantă între mobil şi flegmatic”, iar schizotimicului „curba oscilantă dintre impetuozitate şi tenacitate”. Caracterul personalităţii schizotimice (astenicii, atleticii, displasticii) posedă o suprafaţă şi o profunzime. „Brutalitate caustică, insensibilitate ursuză, timiditate de moluscă, disimulare imperceptibilă, iată în ce constă suprafaţa”.[18] Profunzimea personalităţii schizotimice este şi mai complexă: nesociabil, liniştit, rezervat, grav, bizar, sentimental, susceptibil, mărginit, prost. Atitudinea socială a acestei personalităţi este îndreptattă asupra ei însăşi (personalitate autistă).

S. Kretschmer stabileşte, pe baza măsurărilor efectuate asupra a 400 de subiecți, o corelație foarte interesantă între structura anatomo-morfologică a corpului uman, specificul inteligențeişi sensibilitatea la bolile psihice. Astfel, tipul *picnic*, înalt, slab, deşirat, ar avea o inteligență abstractă cu înclinații metafizice şi tendințe schizofrenice. Tipurile *atletic, astenic* şi *displastic* ar poseda o inteligență pragmatică dar sunt pândiți de nevroze maniaco-depresive.

Alte teorii în înțelegerea personalităților politice sunt oferite de psihologie şi filosofia culturii. Una dintre acestea este teoria psihoetică a lui Ch. Roback. În lucrarea sa *Psihologia caracterului* el consideră caracterul ca un aspect al personalității, alături de inteligență, temperament, structură organică etc. După Roback, temperamentul se referă la latura afectivă a personalității, însă aceasta din urmă nu constituie caracterul. Atât animalele, cât şi omul, au numeroase instincte dar în procesul evoluției omuls-a transformat în om numai atunci când a ajuns să-şi controleze instinctele; tocmai în aceasta constă caracterul său. Inhibarea instinctelor este determinată de sancțiunile etico-logice. Pornind de la aceasta Roback defineşte caracterul ca înclinație psiho-fizică menită să inhibe impulsurile instinctive în conformitate cu principiul reglator.

Caracterele nu trebuie clasificate în funcție de predominarea laturii intelectuale sau afective, ci în funcție de instinctele care sunt inhibate sau nu sunt inhibate de către individ şi în raport cu principiile etico-logice pe baza cărora se înfăptuieşte această inhibiție. Care dintre instincte sunt inhibate şi prin ce fel de sancțiuni – aceasta depinde de însuşirile imanente ale personalității.

Tipurile superioare de caracter se pot realiza, după Roback, numai la persoanele cu tip superior de inteligență. Cel mai înalt tip de caracter poate fi întâlnit la un individ a cărei inhibiție este declanşată de intuiție. Numai oamenii aleşi pot avea un asemenea tip de caracter. Absența inhibiției corespunde lipsei de caracter. Roback propune următoarea schemă a tipurilor de caracter.

Nivelurile caracterului	**Principiile reglatoare în sancționarea conduitei**
Caracter superior	Intuitive
Caracter înalt	Etico-logice
	Estetice
	Religioase
Caracter mijlociu	Sociale
	Juridice
Fără caracter	Fizice

„Omul mijlociu nu poate avea un caracter cristalizat, tot aşa cum nu pot avea talent oamenii de pe stradă”.

Un reprezentant de frunte al filosofiei culturii şi esteticii germane, Spranger, consideră că fiecare om posedă anumite predispoziţii. Aceste predispoziţii, unele pentru acţiune, altele pentru reflecţie ar determina atitudinile omului, orientarea lui spre realitate. Acestor forme sau orientări imanente ale personalităţii le corespund anumite forme socio-culturale, istoriceşte constituite: arta, religia, economia, ştiinţa, statul, politica. Plecând de la aceste predispoziţii, el stabileşte şase tipuri de individualitate sau de caracter:

1. Omul pragmatic, orientat spre viaţa economică. În conduita sa el se conduce după principiul utilităţii. Apreciază totul din perspectiva eficienţei economice. Este egoist.

2. Omul teoretic. Pentru el, esenţialul îl constituie construcţiile intelectuale, gândirea logică. În viaţa practică este neputincios. Este individualist.

3. Omul estetic. Se distrează de-a jocul cu viaţa. Face din actele vieţii criterii ale plăcerii estetice. Caută semnificaţia frumosului în toate acţiunile sale. Nu apreciază viaţa practică şi nu este capabil de gândire teoretică.

4. Omul religios. Pune accentul pe valorile religioase şi contemplă lumea de dincolo. Nu îl interesează viaţa practică.

5. Omul dominator (liderul politic). Aspiră în permanenţă la dominaţia asupra oamenilor pe care îi foloseşte în permanenţă ca mijloc de realizare a scopurilor sale. Toate cunoştinţele, deprinderile, ceilalţi oameni îi servesc doar ca mijloc de dominaţie.

6. Omul social. Scopul vieţii îl găseşte în fericirea celorlalţi. Este extrem de sociabil. Acest tip de om se întâlneşte rar.

După K.D. Uşinski, prin caracter se înţelege „ansamblul tuturor particularităţilor prin care se deosebeşte activitatea cuiva, fără legătură cu conţinutul însuşi al activităţii care poate fi morală sau imorală, stupidă sau inteligentă”.[19] Şi în cadrul şcolii psihologice ruse temperamentul este considerat o structură de bază a caracterului. Din rândul însuşirilor înnăscute fac parte şi însuşirile condiţionate de particularităţile structurii organice a omului şi, în primul rând, de structura sistemului nervos. Aceste particularităţi se manifestă în temperament.

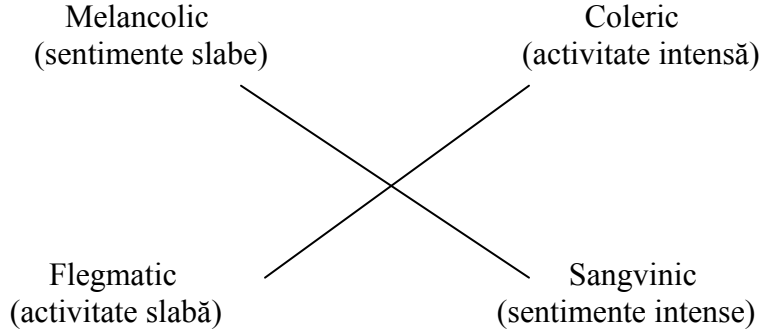
b) Temperamentul.

Pe scurt, temperamentul este o însuşire fundamentală a sistemului nervos central şi se exprimă în gradul de activizare a energiei biopsihice care colorează afectiv şi gradual însuşirile şi acţiunile noastre: puternic-slab, mobil-apatic, echilibrat-dezechilibrat. Această energie biopsihică este funcţie de substanţele constitutive ale neuronilor (lanţurile de acizi nucleici şi fosfolipidele) la producerea cărora glandele tiroide şi paratiroidele au un rol însemnat. Viteza cu care se consumă

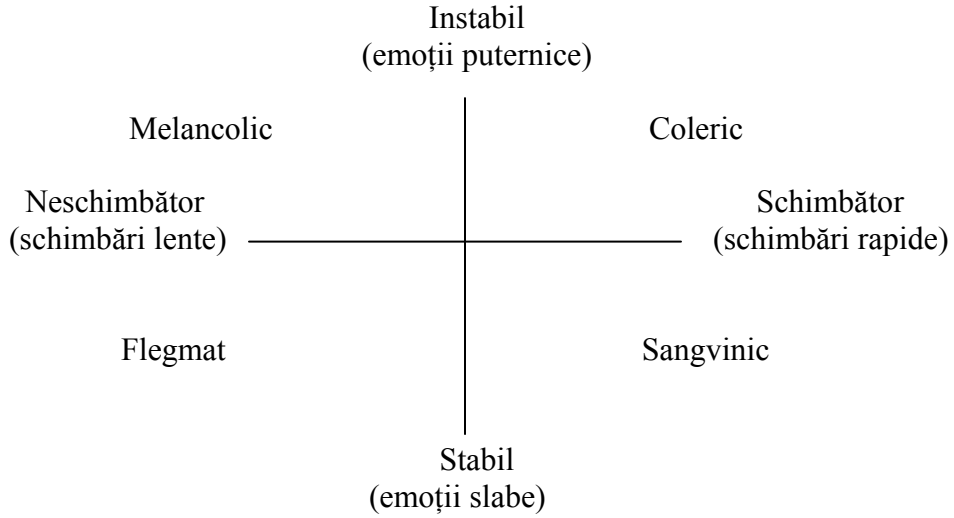
şi regenerează respectivele substanţe are şi ea un rol însemnat în configurarea tipurilor temperamentale, grăbind sau încetinind procesele de excitaţie-inhibiţie.

În tradiţia europeană, de la Hipocrate (460-377 î.Hr.) până la Pavlov, temperamentul a fost definit în funcţie de dispoziţiile comportamentale pe care umorile sau fluidele comportamentale le determină (sângele, flegma, bila albă şi bila neagră). Clasificarea temperamentelor în cele patru mari tipuri aparţine medicului Galenus din Pergam (130- 200 d.Hr.) care a ataşat fiecăruia dintre acestea o stare de spirit: coleric, sangvin, flegmatic, melancolic. Wilhem Wundt, creatorul psihologiei moderne, a descris în 1896 cele patru tipuri de temperamente pe baza a două dimensiuni: emoţii slabe-intense corelate cu un comportament stabil- instabil şi schimbări lente-rapide corelate cu un comportament rigid sau flexibil. Se înţelege că în viaţa reală nu avem asemenea dimensiuni tranşante, între cele patru temperamente fiind posibile combinaţii multiple, cu prevalenţa unora sau altora dintre trăsături, ca în figura următoare [20]:

a)



b)



Studiile mai recente despre temperament nu mai pleacă de la analiza proceselor nervoase superioare ale subiecţilor, ci de la procesele de socializare, cu

accentul pus pe teoriile interacţioniste, şi situaţionale. Astfel, Bates vede în temperament „diferenţe individuale, cu rădăcini biologice, ale tendinţelor de comportare ce sunt prezente din primele etape ale vieţii şi sunt relativ stabile în diferite tipuri de situaţii şi în timp”.[21]

Cunoscutul psiholog H.J. Eysenck elaborează o teorie a personalităţii bazată pe trei factori: nevrozism, psihozism şi introversiune – extraversiune. El descrie „extravertitul tipic (...) ca o persoană ce este sociabilă, tânjeşte după emoţii puternice, îşi asumă riscuri, adoră farsele, nu e întotdeauna de nădejde şi poate uneori să-şi iasă din fire. El caracterizează introvertirul ca o persoană care este tăcută şi retrasă, preferă cărţile şi nu oamenii, e serioasă, îşi controlează foarte bine emoţiile, este de nădejde şi are standarde etice înalte. Cel cu punctaj mare la nevrozism (H) este o persoană care înclină spre anxietate şi depresie, îşi face sânge rău, doarme prost şi are tulburări psihosomatice, lasă emoţiile să-i afecteze judecata şi se tot gândeşte la lucrurile care ar putea să meargă rău”.[22]

Pe urmele lui H.J. Eysenck, Costa şi McCrae au elaborat un model al personalităţii bazat pe cinci factori: 1. nevrozism; 2. extraversiune; 3. deschidere; 4. agreabilitate; 5. conştiinciozitate. Fiecăruia din aceşti cinci factori îi corespund şase trăsături la nivel inferior care sunt evaluate pe baza a opt întrebări. Aceste trăsături sunt:

1.Nevrozism: anxietate; ostilitate furibundă; depresie;stingherealã; impulsivitate; vulnerabilitate.

2.Extraversiune: căldură; gregarism; asertivitate; spirit activ; caută senzaţiile; predomină emoţiile pozitive.

3.Deschidere: fantezie; simţ estetic; sentimente; acţiuni; valori.

4.Agreabilitate: încredere; comportament direct; altruism; maleabilitate; modestie; sensibilitate.

5.Conştiinciozitate: competenţă; ordine; simţul datoriei; autodisciplină; chibzuinţă: face toate eforturile pentru a obţine succes.[23]

Deosebirile dintre personalitate şi temperament ar consta în următoarele:

1. *elemente determinante pentru dezvoltare*: temperamentul are baze biologice, în vreme ce personalitatea este modelată de procesele sociale., cum ar fi învăţarea socială.

2. *etapele de dezvoltare*: cu temperamentul se nasc în provincie, iar personalitetea se dezvoltă treptat în timpul copilăriei şi continuă să se dezvolte la adult;

3. *specificitatea legată de specie*: temperamentul caracterizează toate mamiferele, însă personalitatea este exclusiv umană.

4. *caracteristicile comportamentale*: temperamentului i-ar fi specifice energia sau rapiditatea de reacţie, iar personalităţii, conţinutul semnificativ al acţiunilor.

5. *funcţiile de reglare*: temperamentul schimbă comportamentele specifice, iar personalitatea vizează funcţiile centrale de integrare care asigură coerenţa comportamentelor şi păstrarea relevanţei personale a activităţilor axate pe scopuri.[24]

NOTE:

[1] EMINESCU, Mihai, Scrisoarea 1-a, In: *Poezii*, vol. 1, EDITURA Minerva, 1977, p.149.
[2] HORNEY, Karen, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, Editura IRI, Bucureşti, 1998, p. 28.
[3] DOGAN, Mattei – *Sociologie politică*. Editura Alternative, Bucureşti, 1999, pp. 52-53.
[4] *Ibidem*. P. 53.
[5] *Ibidem,* p. 48.
[6] ALLPORT, Gordon, *Personality. A Psichological Interpretation*, Basic Books, New York, 1973, p. 48.
[7] ALLPORT, Gordon, *Patterns and Growts in Personality*, Basic Books, New York, 1962
[8] FILLOUX, Jean-Claude, *La Personalité*, P.U.F., Paris, 1963, pp. 9-11.
[9] RĂDULESCU-MOTRU, Constantin – Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor: In: C. Rădulescu-Motru – *Personalismul energetic şi alte scrieri*., Editura Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 550.
[10] JELEV, Jelieu- *Omul şi ipostazele personalităţii sale*. Editura Didactică şi Pedagogică R.A., Bucureşti, 1995, p. 25.
[11] PRÉLOT, Marcel – *Sociologie politique*, Dalloz, Paris, 1973, p. 310.
[12] KORNIS, Jules*, L'Homme d'Etat, analyse de l'esprit politique*. Alcan, Paris, 1938, p. 69. *Apud*: Prélot, Marcel, *Sociologie politique*, *op. cit.,* pp. 312-313.
[13] RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor: În: C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*. Editura Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 656.
[14] ZLATE, Mielu, *Eul şi personalitatea*, Ediţia a III-a adăugită, Editura Trei, Bucureşti, 2002, pp. 35-36.
[15] KRETSCHMER, S., *Structura corpului şi caracterul*. Berlin, 1930, p. 234. Apud: Mărgineanu Nicolae, Condiţia umană. Aspectul ei bio-psiho-social şi cultural, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1973, p. 158-164.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem,* p. 293.
[18] *Ibidem*, p. 296.
[19] UŞINSKI, K. D., Celovec kak predmet vaspitaniia, vol. 2, Vremia, Sank-Petersburg, 1905, p. 327.
[20] Apud: Matthews, Gerald, Deary, Ian, I.; Whiteman, Martha, C., *Psihologia personalităţii*. *Trăsături, cause, consecinţe*, Polirom, Iaşi, 2005, p. 33.
[21] BATES, J. E., Temperament in infancy In: J.D. OSOFSKZ (coord.), *Handbook of infant development,* ediţia a II-a Wiley, New York, 1987, p. 1101.
[22] EISENCK, H., J., Dimensions of personality:16,5 or 32 Criteria for a taxonomic paradigm. In: Personality and Individual Differences, nr. 12, 1991, pp. 773-790.
[23] COSTA, P.T, Jr., McCrae, R.R., The five factor model of personality and its relevance to personality disorders. In*: Journal of Personality Disorders*, nr. 6, 1992, pp. 343-359.
[24] STRELAU, I., The concept and status of trait in research on temperament. In: *European Journal of Personality*, nr. 15, 2001, pp. 311-325.

CONCEPTE CHEIE:

Personalitate; caracter; temperament; motivație; putere; cunoaştere; luptă; nevoi, cultură politică; intuiție; viziune; vocație; instinct; dedublare.

ÎNTREBĂRI:

1. Definiți personalitatea politică.
2. Definiți caracterul.
3. Definiți temperamentul.
4. Analizați relația dintre caracter şi temperament.
5. Analizați structura motivațiilor şi nevoilor la oamenii politici din România.
6. Explicați conceptele: „putere compensatoare”; „Eros politic”.

CAPITOLUL IX

TIPURI ŞI TIPOLOGII DE LIDERI POLITICI

9.1. Criterii de tipologizare

Ceea ce este tipic reprezintă elementul general şi esențial dintr-o serie de procese, evenimente sau relații. Prin expresia „tipul personalității" înțelegem totalitatea trăsăturilor ei distinctive stabile, caracteristice pentru un grup întreg de oameni care desfăşoară una şi aceeaşi activitate. Astfel, putem vorbi despre tipuri profesionale, ştiințifice, militare, religioase, artistice de personalitate. Tipurile pot fi sistematizate, pentru că, oricât de variate ar fi, ele nu sunt atât de complexe ca individualitatea unei personalități. Fiecare lider reprezintă un individ nerepetabil; totodată, însă, el poartă în sine un element tipic. Cu toate că individualitatea personalității se formează în cursul vieții şi fiecare conducător este original ca personalitate, în acelaşi timp el este şi reprezentantul unui anumit tip de personalitate şi în activitatea sa dezvăluie un anumit comportament sau stil de conducere.

Clasificările sunt importante nu numai pentru teorie (a clasifica înseamnă a stabili conexiuni logice) dar şi pentru viața politică, deoarece ele oferă posibilitatea de a se orienta în realitatea complexă, de a încadra în concept (un tip anumit) fenomenul concret şi, implicit, de a înțelege esența lui. Pe de altă parte, trebuie să fim conştienți că orice clasificare este limitată şi se modifică în timp, datorită proceselor de cunoaştere. Oricât ar fi de perfecționată o clasificare ştiințifică, ea nu poate să scoată în evidență toate tipurile posibile şi variațiile lor. Clasificările implică fenomenele, lăsând la o parte tot ce este întâmplător, secundar, individual. De aceea, numai o combinatorică a mai multor criterii şi tehnici de tipologizare ne poate permite să percepem bogăția tipului de lider, determinările şi caracteristicile sale complexe.

9.2. Tipologii ideologice

S-a bătut monedă până la saţietate pe următoarea tipologie, un adevărat *ideal-tip* weberian: 1. Liderul liberal; 2. Liderul democratic; Liderul autoritar; 4. Liderul dictatorial (totalitar). Această tipologie a fost mult amplificată în zilele noastre de

teoriile *leadership-ului* din managementul organizațiilor de peste ocean. Utilitatea acestei tipologii constă în surprinderea anumitor valori formative ale stilului de conducere. Stilul de conducere este determinat de mai mulți factori: calitățile morale şi intelectuale ale liderului, particularitățile lui psihologice, înțelegerea rolului său ca şi factorii social-istorici care interacționează la un moment dat cu mediul politic. Asupra stilului de conducere se repercutează întreaga personalitate, orientările şi relațiile ei şi, îndeosebi, caracterul ei.

1. Liderul liberal

Caracteristica stilului de conducere liberal este principiul „neamestecului" concepția „lasă lucrurile să meargă de la sine". El se mai caracterizează prin spontaneitate şi improvizație, prin intenția de a se sustrage răspunderii iar în anumite cazuri printr-un subiectivism exagerat, prin precauție şi teamă. Acest stil de conducere are drept consecințe lipsa de organizare şi reglementare, dispariția răspunderii. O parte a colaboratorilor sunt foarte încărcați, alții „taie frunza la câini". Atmosfera se deteriorează şi-i favorizează pe cei lipsiți de talent şi de principii, pe carieriști şi linguşitori. Interesele materiale devin predominante; relațiile umane se deteriorează; mai devreme sau mai târziu iau proporții calomnia, intrigile, spiritul de gaşcă. Apar „bisericuțe", adică fracțiuni care urmăresc să câştige simpatia şefului sau o poziție dominantă pe lângă el pentru a-şi promova interesele personale. Un astfel de conducător se înconjoară de favoriți care devin sursa sa exclusivă de informare. Aceştia primesc adeseori recompense generoase pentru serviciile lor. Mai devreme sau mai târziu, ei vor forma un fel de „cordon sanitar" în jurul liderului care vor filtra informațiile despre care ştiu că şefului îi face plăcere să le audă.

2. Liderul democratic

Autoritatea liderului democratic nu provine atât din prerogativele funcției cât din recunoaşterea valorii sale de către subalterni. El impune un stil de conducere colegial şi consultativ. El promovează munca în echipă şi ia decizii în urma consultării membrilor echipei. Eficiența acestui stil de conducere se confirmă în capacitatea de a face față la noile provocări şi probleme complexe.

3. Liderul autoritar

Stilul de conducere al liderului autoritar se caracterizează prin faptul că el ia, pe cât posibil, toate deciziile de unul singur, planifică singur toate procesele şi îi controlează pe toți. Locțiitorii şi colaboratorii conducătorului sunt mai mult executanți, „şuruburi" în cadrul sistemului, „pioni" care pot fi mutați dintr-un loc în altul. O altă trăsătură caracteristică a acestui stil de conducere constă în dorința conducătorului de a rezolva totul prin instrucțiuni, având ca urmare directă extinderea birocrației, dominația dosarelor, a concepției „verba volant, scripta manent". Un astfel de stil reduce activitatea creatoare a colaboratorilor; conducerea

colegială se deteriorează; eficiența conducerii scade; lipsa de încredere în forțele proprii se accentuează.

Uneori caracterul autoritar servește la camuflarea incompetenței profesionale sau incapacității individului de a conduce. Există o corelație explicită între caracterul autoritar şi celelalte însuşiri psihice ale personalității. Pot exista diferite combinații ale însuşirilor care determină personalitatea liderului.

Caracterul autoritar al liderului este deseori legat de particularitățile voinței şi temperamentului. Conducătorii autoritari sunt în majoritatea cazurilor oameni dominatori care dau dovadă de o mare dârzenie şi perseverență. În acelaşi timp ei sunt ambițioşi şi au un sentiment exagerat al prestigiului. Printre cei autoritari se găsesc oameni colerici „nestăviliți", oameni neechilibrați, impulsivi, înclinați spre pasiune şi subiectivism în aprecieri. Observațiile arată că asemenea oameni, mai ales când sunt iritați, nu acceptă obiecții, observații, ci înclină spre o purtare agresivă. Printre conducătorii autoritari, majoritatea sunt oameni colerici. Totuşi, din aceasta nu se poate desprinde concluzia că reprezentanți ai altor tipuri de temperament nu pot fi autoritari.

4. Liderul dictatorial (totalitar)

Caracteristica principală a acestei categorii de lideri este neîncrederea funciară în oameni, disprețul față de ei. Însăşi modalitatea de selecție a elitelor politice în regimurile toatalitare îi predispune pe liderii acestora la un anumit stil de conducere. Structura de cadre a partidului unic din regimurile dictatoriale favorizează, prin vectori ideologici specifici, propulsarea liderilor în poziția supremă de comandă. Partidul se substituie statului, iar liderul se substituie partidului. Toate mecanismele decizionale sunt concentrate în mâinile unei singure persoane: „liderul charismatic", „liderul infailibil", „dascălul proletariatului", „conducătorul iubit". Elementele de populism şi cultul personalității care apar, ca urmare a unei asemenea concentrări de putere, marchează stilul de conducere. Liderul totalitar este în ipostaza unui „lup singuratic". El nu comunică nici celor mai apropiați colaboratori intențiile sale; deciziile sale sunt concomitent comunicate şi imperative. Orice îndrăzneală de a le contesta se plătește scump. Stilul colegial sau consultativ în mecanismul de elaborare a deciziilor este de neconceput. Structurile de conducere ale statului au datoria doar să aprobe şi să implementeze în viața social-politică deciziile liderului. Acest stil de conducere are două consecințe contradictorii: fiecare subaltern umil „îşi varsă năduful" în teritoriu unde devine un zbir, întrecându-l chiar pe liderul de la Centru: blocarea oricărei creativități a structurilor subalterne, în aşteptarea verdictului dat de lider, chiar şi în probleme minore. Pe de altă parte, acest stil de conducere amplifică autismul liderului, îl predispune la o izolare totală față de realitate şi, în cele din urmă, predispune la apariția fenomenelor de paranoia şi schizofrenie, ca urmare a lipsei de comunicare şi a invadării proceselor gândirii cu proiecția personalizată despre realitate.

9.3. Tipologii psihologice

Oferă un plus de precizie în înțelegerea personalității liderilor. Din încrucișarea tipurilor biologice, tipurilor psihologice şi tipurilor sociale se poate obține o înțelegere mai adecvată a personalităților politice, cel puțin a infrastructurii lor psihologice şi biologice care îi impulsionează şi le circumscrie într-un mod adecvat acțiunile. Teoria celor patru temperamente lansată în istoria medicinei de Hipocrat (sangvin, coleric, flegmatic şi melancolic)s-a dovedit de o importanță excepțională în înțelegerea biotipurilor , a mecanismelor de interacțiune dintre acestea în structura personalităților politice şi a stilului lor de a acționa. „Temperamentul înseamnă astfel căldura cu care executăm actele noastre , anume căldura cu care vorbim, scriem, gesticulăm şi mergem, lucrăm, etc. El se manifestă prin *grade de activare ale energiei*, deci prin *forța, tăria, bio-psihotonusul* manifestărilor noastre, pe de o parte, prin rapiditatea şi ritmul lor, pe de altă parte. Ele depind de sistemul endocrin, anume de secrețiile tiroidei şi paratiroidei, apoi ale epifizei şi hipofizei, precum şi de sistemul de accelerare şi intensificare versus încetinire sau domolire al sistemului neurovegetativ. Ele depind, apoi, de sistemul de activare reticulară din diencefal, atunci când este vorba de relații de adaptare la lumea externă”.[1]

Tipul sangvin

Se caracterizează prin reacții afective foarte rapide. De multe ori este pripit şi imprudent. Sentimentele lui sunt schimbătoare; buna sa dispoziție se schimbă uşor în deprimare, în pesimism. Îşi exprimă uşor emoțiile; stările de spirit i se citesc pe față. Dorința lui de comunicare este puternică; în general îi place să vorbească despre sine. Îi plac laudele şi aprecierile. În activitatea lui înțelege repede, este neobosit, dinamic, entuziast. Are disponibilități pentru o arie variată de preocupări. În acelaşi timp este superficial, labil, nu este perseverent sau consecvent. Ştie să se poarte cu oamenii, dar se supără uşor. Îşi exprimă deschis opiniile şi îşi duce la bun sfârşit sarcinile. În viața particulară este omul dispozițiilor, caută senzații noi, este instabil, nu-i plac sacrificiile prea mari. Face parte din această categorie N.S. Hruşciov, F. Castro, B. Elțîn, R. Reagan.

Tipul coleric

Sentimentele lui sunt trainice şi se formează rapid. Îşi păstrează entuziasmul aproape cu aceeaşi intensitate. În acelaşi timp este constant în sentimentele negative, este agresiv şi violent. Este dispus să lupte pentru ceilalți, dar în acelaşi timp este răzbunător, nu iartă ofensele ce-i sunt aduse. În muncă este puternic, perseverent, rezistent, are o mare încredere în sine, este hotărât, pasionat, cu spirit practic, ambițios. În activitatea socială se caracterizează prin mari calități, dar şi prin mari defecte. Inteligența şi voința sa sunt unele dintre ele. În condiții de stress sau în

situații limită poate deveni impulsiv sau violent. În viața particulară este statornic, atașat familiei, dar nu suportă critica şi este adeseori nedrept. Fac parte din această categorie Nicolae Ceauşescu, Fr. Mitterand, Gh. Bush.

Şi liderii colerici la care s-a format o inhibiție voliționlă pot rămâne la înălțimea relațiilor umane, chiar în cazul unor evenimente mai deosebite. Ei ştiu să se stăpânească. Aşadar, temperamentul determină numai în anumite condiții tendințe spre un anumit comportament, dar nu poate fi considerat fatal, ca prefigurând în exclusivitate stilul vieții şi conducerii. Pentru că manifestă tendințe de autoritarism şi oamenii cu o ambiție bolnăvicioasă şi o fire egoistă.

Tipul melancolic

Sentimentele lui se formează lent şi dificil; de multe ori îl caracterizează tristețea şi deprimarea. Este caracterizat nu prin entuziasm şi veselie, ci mai ales prin tristețe, proastă dispoziție, sentimente negative. Sentimentele lui nu se manifestă nici în comportament, nici în acțiuni; el este mai degrabă închis, retras. În activitate este lent, dar gândirea sa este profundă, mai ales teoretică. Este indecis, nu are încredere în sine, se adaptează greu la efort. În ceea ce priveşte stilul de conducere, din cauza felului său închis de a fi, comunică cu greutate, este nesigur. În schimb, dacă se angajează în rezolvarea unor situații le va soluționa în profunzime. În viața particulară este blând, răbdător, posac şi devotat.

Tipul flegmatic

Sentimentele lui se formează lent şi nu ating o intensitate deosebită. Sentimentele lui nu sunt clar conturate, trainice, nici pozitiv, nici negativ. Viața lui afectivă este destul de rece, puține lucruri îl fac să vibreze. Bucuriile, enervările mărunte sunt trecătoare. Se plictiseşte adesea. Este predispus spre cinism; ironizează entuziasmul celorlalți. În activitatea politică este responsabil, calm, realist, pragmatic. Este indiferent la aprecieri şi la critici. Este comod, dar deşi nu are inițiative şi idei finalizazeă în condiții optime ceea ce a început. În viața particulară este liniştit, paşnic, pedant şi comod. O personalitate română contemporană care se înscrie în parametrii acestei tipologii este guvernatorul Băncii Naționale, Mugur Isărescu, fost candidat la preşedinția României în 2000.

Cercetările marelui fiziolog rus I.V. Pavlov confirmă caracteristicile tipurilor temperamentale elaborate de Hipocrate. Pavlov pune la baza tipologiei sale tăria proceselor nervoase, caracterul mobil al acestora şi relația dintre excitație (stimul) şi inhibiție. El dezvoltă tipologia lui Hipocrate, îmbogățind-o cu noi caracteristici. Astfel ***tipul sangvin*** devine la Pavlov ***tipul puternic, echilibrat, rapid***. *Caracteristici*: mobilitate, rapiditate în gândire, mare putere de muncă, perseverență, siguranță de sine, voință, optimism. El este capabil de emoții mari şi inhibiții mari. ***Tipul flegmatic*** devine ***tipul puternic, echilibrat, dar lent şi calm***. *Caracteristici*: gândire şi procese intelectuale lente, putere de muncă, perseverență şi siguranță de sine. ***Tipul coleric*** este identificat cu ***tipul puternic, lipsit de echilibru***. Însuşirile lui

fundamentale se aseamănă cu tipurile anterioare, dar comportarea sa se caracterizează prin reacţii afective puternice, impulsive. Procesele de excitare sunt mult mai puternice şi depăşesc forţa proceselor de inhibare. ***Tipului melancolic*** îi corespunde ***tipul slab***. Procesele lui de excitare şi inhibiţie sunt slabe. *Caracteristici*: oboseşte uşor, este plin de complexe, de griji, timid. O altă tipologie a lui Pavlov are drept criteriu felul în care se manifestă la ele în mod decisiv primul şi al doilea sistem de semnalizare. Astfel, el deosebeşte ***tipul artistic:*** gândirea lui se desfăşoară nu pe baza noţiunilor, ci mai ales a imaginilor, a fanteziei. *Caracteristica* principală este perceperea întregului, sinteza. La ***tipul raţional*** gândirea se desfăşoară teoretic, prin noţiuni abstracte, *caracteristica* lui fiind etapa anterioară sintezei, analiza care descompune întregul în părţi. ***Tipul mediu*** se *caracterizează* prin modalitatea de gândire a omului cotidian, ordonarea sistematică a gândirii noţionale şi imagistice.

Tipologii promiţătoare pentru înţelegerea personalităţilor politice provin din partea şcolilor de neurologie, psihiatrie şi psihanaliză. Structura psihică a personalităţii se bazează pe noţiunea de înclinaţie sau calitate spirituală care are ea însăşi o bază anatomo-fiziologică proprie. Diferitele înclinaţii sunt laturile unei structuri neuropsihice şi biologice unitare, fiecare individ având tendinţa, în cursul întregii sale vieţi şi prin fiecare din actele sale, să-şi realizeze unitatea profundă a Eului său. De aceea, meritul acestor şcoli este că analizează personalitatea umană din perspectiva interdependenţei şi a unităţii laturilor sale: între sociotip şi biotip fiind o legătură indisolubilă. Fiind o unitate funcţională complexă, personalitatea este studiată din perspectiva celor două structuri care o compun: una înnăscută, deşi variabilă în cursul vieţii neuropsihice – cea *endopshică*; alta dobândită, condiţionată de influenţele mediului şi care exprimă atitudinea personalităţii – structura *exopsihică*.

În lucrarea *Clasificarea personalităţilor* A.L. Lazurski prezintă un sistem al caracterelor care influenţează clasificarea personalităţilor. La baza clasificării, Lazurski pune următoarele principii:

a) Împărţirea amintită în endopsihic şi exopsihic;

b) Existenţa a trei niveluri psihice: *inferior, mijlociu* şi *superior*; odata cu trecerea de la nivelul inferior la cel superior creşte complexitatea şi bogăţia personalităţii, precum şi adaptabilitatea ei la mediu. La nivel superior, „adaptarea” dobândeşte un caracter creator, creşte gradul de conştiinţă şi conţinutul de idei. La nivelul inferior, particularităţile personalităţii sunt determinate prin excelenţă de endopsihic; la nivelul mijlociu, de endo şi exopsihic. La nivel superior, rolul determinant îl are exopsihicul.

După conţinutul funcţional-psihic tipurile se împart în tipuri pure, la care predomină o calitate şi tipuri combinate la care sunt prezente câteva calităţi determinante. În mod deosebit Lazurski individualizează grupa caracterelor pervertite. La asemenea oameni endopsihicul şi exopsihicul nu corespund unul altuia

şi rezultă un tip social-psihologic pervers.

I. Nivelul inferior

Tipuri pure: 1.reflexivii; 2. afectivii; 3. activii.

Pervertiții: 1. egoiştii calculați; 2. afectivii perverşi; 3. activii perverşi (violatorii)

II. Nivelul mijlociu

A. Tipurile pure*:*

1. nepracticii:

a) teoreticienii, idealiştii, savanții;

b) artiştii;

2. *practicii realişti*:

a) activiştii sociali;

b) autoritarii;

c) activiştii îndreptați spre viața economică.

B. Tipuri combinate:

1. cu tendințe ştiințifico-practice;

2. cu tendințe ştiințifico-sociale;

3. cu tendințe artistico-practice.

C. Tipuri mixte

D. Tipurile pervertite:

1. *Ratații*:

a) Ratații afectivi;

b)înrăiții energici;

2. *Profitorii*:

a) ipocrții;

b) perverşii autoritari.

Nivelul superior

Tipurile pure al căror ideal este:

1. viața socială (Herțen);

2. cunoaşterea:

a) inductivă (Bacon);

b) deductivă (Descartes);

3. puterea (Napoleon);

4. frumosul (Goethe).

9.4. Tipologii psihanalitice

Pe lângă şcolile psihologice, psihanaliza, în special şcoala culturalistă americană şi discipolii lui Freud au adus contribuții importante la elucidarea

mecanismelor de compensare a Eului în condițiile în care echilibrul psihic al persoanelor este tot mai mult amenințat de sursele de alienare prezente în societățile dezvoltate: stress, dezrădăcinare, lipsă de integrare, frustrații, conflicte, angoasă. Karen Horney a insistat în scrierile sale asupra stărilor conflictuale generate în personalitatea actuală de asemenea factori patogeni care duc la nevroză; Alfred Adler a văzut în complexul de inferioritate, indus de lipsa de afectivitate a părinților în primii ani ai copilăriei, o caracteristică de bază a viitorului adult; Erich Fromm a văzut consecința acestor mutații din societățile contemporane în conformitatea de automat a omului şi în faptul că el percepe libertatea nu ca pe o valoare în sine, ci ca o povară psihologică de care vrea să scape şi nu ştie cum. În cele din urmă se grăbeşte să o cedeze unui lider autoritar în schimbul garantării de către acesta a siguranței zilei sale de mâine. Ca şi Erich Fromm, Th. W. Adorno şi H. Marcuse au evidențiat, în cadrul Şcolii de la Frankfurt, fenomenele de atomizare şi alienare din societățile dezvoltate care favorizează mecanismele represive şi, implicit, apariția personalităților autoritare. Critica culturii de masă, a principalelor ei valori: distracția şi conformismul, se împleteşte cu analiza manipulării la scară macro, devenită posibilă ca urmare a apariției industriei culturale şi a societăților de consum în care confortul material este plătit printr-un regres al conştiinței civice şi politice.

Dintre toți discipolii lui Freud, cel care a adus contribuții notabile la cunoaşterea psihologiei liderilor politici este elvețianul Carl Gustav Jung. Teoria tipurilor psihologice, a inconştientului colectiv, a arhetipuilor sunt cele trei domenii majore de cercetare prin care Jung se detaşează de determinismul lui Freud în analiza psihicului uman. După Jung, „Imaginea este *o expresie concentrată a situației psihice globale* şi nu doar sau precumpănitor a conținuturilor inconştiente, dar nu a tuturor conținuturilor, ci doar a celor constelate momentan. Această constelație rezultă, pe de o parte, din activitatea proprie a inconştientului, pe de alta, din starea momentană a conştiinței care stimulează întotdeauna activitatea materialelor subliminale corespunzătoare şi, totodată, le inhibă pe cele necorespunzătoare.”

În lucrarea sa din 1921, *Tipurile psihologice*, Carl Gustav Jung consideră că „tipurile” în stare pură nu există. Putem vorbi de o preponderență a uneia sau alteia din elementele genetice în constituirea individualității unei personalități, ceea ce ne permite să operăm cu ea frecvențe măsurabile şi uniforme ale unor trăsături dar personalitatea, în ansamblu, este o combinație a elementelor calitativ eterogene. Înainte de a ajunge la noțiunea de tip, Jung a trebuit să răspundă la două întrebări: 1. Care sunt componentele fundamentale ale zestrei genetice a omului? 2. Cum se deosebesc oamenii în privința utilizării acestor componente? Înzestrarea genetică la om constă din patru funcții psihologice: *senzație, gândire, sentiment* şi *intuiție*, toate aflate a priori la dispoziția oricărui om şi din atitudinea omului față de realitate: *extravertită* şi *introvertită*, în funcție de ponderea orientării subiectului față de

evenimentele lumii exterioare sau de lumea internă, subiectivă. Cele patru funcţii corespund instrumentelor prin care conştiinţa se orientează în raport cu existentul: *senzaţia* ne spune că ceva există; *gândirea* ne spune ce anume este; *sentimentul* ne spune dacă e vorba de ceva plăcut sau nu; *intuiţia* ne spune dincotro vine şi încotro se duce.

Modul în care se manifestă fiecare funcţie în psihologia unui individ depinde de atitudinea caracteristică pe care el – sau ea – a adoptat-o. În vreme ce *extravertitul* e orientat preponderent către evenimentele lumii exterioare, *introvertitul* manifestă în primul rând interes pentru lumea interioară. De regulă, extravertitul are „o fire deschisă, neprefăcută, uşor adaptabilă la o situaţie dată; el se ataşează imediat şi, ignorând orice perspectivă neliniştitoare, se va aventura adeseori, cu o încredere iresponsabilă, în situaţii necunoscute". Introvertitul, pe de altă parte, are „o fire ezitantă, reflexivă, retrasă, care se rezumă la ea însăşi, se retrage dinaintea obiectelor, are întotdeauna o poziţie oarecum defensivă şi preferă să se pună la adăpostul unei circumspecţii neîncrezătoare".[2]

Din combinarea celor două tipuri de atitudine şi a celor patru tipuri funcţionale, C.G. Jung obţine opt tipuri psihologice. Fiecare dintre acestea are o funcţie predominantă sau superioară şi o funcţie auxiliară sau inferioară – umbra sa.

1. Tipul senzaţie extravertit.

Persoanele de acest tip sunt oameni practici, cu „picioarele pe pământ". Ele caută cu precădere emoţiile puternice şi nu au o înclinare evidentă către gândirea abstractă. „Obiectivul lor esenţial, spune Jung, este să aibă senzaţii şi, dacă se poate, să se bucure de ele".[3] Funcţia inferioară a acestui tip este intuiţia, însă o intuiţie difuză, nediferenţiată care poate genera suspiciuni negative, nefondate. Intuiţia, fiind introvertită, este declanşată la acest tip de persoane de stări interne, fără legătură cu mediul lor exterior privilegiat.

2. Tipul senzaţie introvertit. Este un tip caracterizat prin „intensitatea senzaţiei subiective excitate de un stimul obiectiv". Persoanele din această categorie au o memorie plastică extraordinară. Funcţia lor inferioară rezidă în intuiţia extravertită, declanşată de evenimente exterioare. De multe ori această intuiţie este negativă, însă câteodată ea poate anticipa pericolul în desfăşurarea evenimentelor: „În vreme ce intuiţia extravertită ... are de regulă <<nas fin>> pentru posibilităţile reale în mod obiectiv, această intuiţie cu tentă arhaică are un fler uluitor pentru toate posibilităţile primejdioase aflate la pândă undeva, în spate".[4]

3. Tipul gândire extravertit. Face din lumea externă obiectul propriei lui gândiri. Au un deosebit simţ practic şi sunt puţin interesaţi de teorii sau de idei. Funcţia lor inferioară este aceea de sentiment introvertit care, deşi, rudimentară, poate duce uneori la conversiuni politice sau religioase neaşteptate.

4. Tipul gândire introvertit. Face din lumea interioară, din trăirile şi sentimentele sale, obiectul propriei sale gândiri. Sunt preocupaţi mai puţin de

dimensiunile pragmatice ale existenței şi mai ales de lumea ideilor, de singurătate. „Ceea ce i se pare de maximă importanță e prezentarea ideii subiective, a imaginii simbolice primare plutind enigmatic înapoia ochiului minții”.[5] Funcția lui inferioară este aceea de sentiment extravertit care, fiind foarte slab în raport cu trăirile interne, duce la interpretarea lumii externe după propria sa imagine despre lume.

5. Tipul sentiment extravertit. Este tipul comunicațional prin excelență. Este foarte adaptabil şi solidar cu grupurile pe care le frecventează deoarece între sistemul lui de valori, sensibilitatea sa şi cele ale grupurilor sale de referință el găseşte întotdeauna structuri comune care-i permit o adaptare rapidă. Funcția inferioară a acestui tip este gândirea introvertită care, fiind într-un stadiu infantil, se poate ataşa de un sistem de valori pe care să-l susțină cu fanatism.

6. Tipul sentiment introvertit. Față de tipul anterior, persoanele de acest tip posedă un sistem de valori pe care îl transformă într-un adevărat stil de viață. Prin credința şi statorinicia lui față de aceste valori, el poate deveni un model pentru alți oameni. Aceste persoane „sunt mai mult tăcute, inaccesibile, greu de înțeles...armonioase, neieşind în evidență, dând impresia de odihnă agreabilă...fără dorința de a-i tulbura pe ceilalți, de a-i impresiona, influența ori schimba în vreun fel...nestrăduindu-se prea mult să răspundă emoțiilor reale ale unei alte persoane... Tipul acesta păstrează o binevoitoare neutralitate uşor critică, însoțită de o vagă tentă de superioritate”.[6] Funcția inferioară a acestui tip este gândirea extravertită. Fiind concretă predominant, acest tip de gândire este supus influențelor externe şi se pierde în amănunte.

7. Tipul intuiție extravertit. Persoanele din acestă categorie fac din intuiție o formă superioară de cunoaştere, iar gândirea are menirea să materializeze aceste intuiții în lumea reală. „Intuiția nu este, pur şi simplu, percepție sau viziune, ci un proces activ, creator care conferă obiectului exact la fel de mult cât a extras din el”.[7] Intuitivii extravertiți percep foarte repede posibilitățile inerente unei situații date şi au capacitatea să prevadă evoluția ei ulterioară. Totuşi, întrucât funcția inferioară este senzația introvertită, intuitivul extravertit nu se orientează după senzații ci „le foloseşte mai degrabă pentru percepțiile sale”, ceea ce îl poate face să interpreteze greşit impulsurile senzoriale.

8. Tipul intuiție introvertit. Persoanele din această categorie fac din procesele intuiției obiectul lumii lor interne, în sensul că imaginile sau viziunile ce iau naştere astfel devin obiecte reale. Funcția inferioară a acestui tip este senzația extravertită. Având ca funcție auxiliară senzațiile inconştiente, ei nu îşi pot comunica ideile într-o modalitate logică ci numai pe bază de: imagini, ceea ce îi expune riscului de a pierde contactul cu lumea exterioară.

Influența profundă a teoriilor lui Jung privind tipurile psihologice nu s-a lăsat prea mult timp aşteptată.

O expresie a acestei influenţe este combinarea dintre principiile psihologiei lui Jung şi principiile pragmatismului american sau dintre principiile psihanalizei freudiene şi principiile şcolii culturaliste americane cu rezultate promiţătoare pentru dezvoltarea liderologiei.

Următorul tabel ne oferă o comparaţie sugestivă dintre caracteristicile celor două tipuri:

Raţional	**Empiric**
Intelectual	Senzual
Idealist	Materialist
Religios	Ateu
Monist	Pluralist
Nehotărât	Hotărât
Dogmatic	Sceptic
Respectă principii	Respectă obiectele lumii exterioare

În rezumat, tipul extravertit face parte din lumea exterioară obiectul propriei sale gândiri. El are o gândire concretă, lipsită de autonomie, deoarece îşi orientează atitudinea după obiect care, la rândul său, este perceput simpatetic. Orientarea spre obiect influenţează procesele gândirii: este vorba de o percepţie pasivă a lumii datorită tendinţei extravertitului de a se pierde în lumea obiectuală, de a asimila subiectul obiectului.

Tipul introvertit face din lumea sa interioară obiectul propriei sale gândiri. El are o gândire abstractă pentru care nu contează reprezentările senzoriale cât ideile care sunt abstracţii extrase *a posteriori* dintr-o serie de experienţe. Aceste experienţe, ordonate activ, sunt supuse, la rândul lor, condiţiilor *a priori* ale conceptualizării care atribuie materiei o formă şi permit ca ideile să fie gândite ca imagini. Astfel, subiectul este perceput empatetic şi imaginile performate sunt activate în el şi influenţează mai mult decât orice altceva procesele de conceptualizare. Gândirea tipului introvertit va fi influenţată de arhetipuri şi imagini originare despre lume care, atâta timp cât obiectului şi se va recunoaşte un factor determinant în gândire, nu vor avea un conţinut sintetic.

Tipul extravertit percepe empatetic obiectele, dar reuşeşte cu dificultate să identifice similitudinile dintre ele. Tipul introvertit sesizează rapid asemănările dintre obiecte, extrage caracteristicile lor generale şi modelează experienţa prin propria sa activitate de gândire. Din aceste caracteristici se poate deduce specificul şi limitele adaptării la mediu ale liderilor politici aparţinând celor două tipuri:

extravertit şi introvertit. Extravertitul nu se adaptează, ci se inserează în mediul înconjurător. De aici o relaţie nesatisfăcătoare cu obiectul, în sensul că el nu traduce întotdeauna în imagini ideea adecvată faptelor. Datorită acestei inadecvări, multe posibilităţi vor fi ratate în viaţa practică de către extravertit. În schimb, introvertitul se află într-o relaţie constantă cu sinele şi face abstracţie de senzaţiile sau sentimentele care îi pot tulbura cursul gândirii. El încearcă să subiectivizeze datul obiectiv, dar se loveşte de dificultăţi în adaptarea la lumea exterioară. Una din acestea este că introvertitul implicat în politică va construi planuri detaliate de acţiune pe care însă nu poate să le finalizeze.

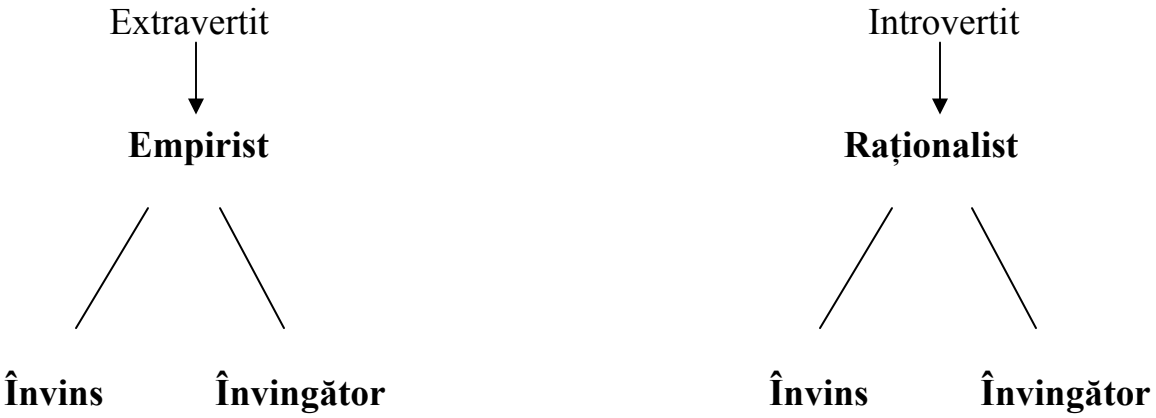
Din analiza modului de percepere a lumii rezultă următoarele caracteristici ale celor două tipuri de lideri:

Temperament	Introvertit	Extravertit
Modul de percepţie a lumii	Spirit delicat Subiectul este perceput Empatetic Percepe ideile abstracte şi nu reprezentările senzoriale Subiectul este ridicat la nivelul de factor al gândirii Percepe relaţiile de analogie dintre obiecte	Spiri tenace Obiectul este perceput Empatetic Nu este autonom în reprezentarea subiectului Are tendinţa de a se pierde în obiecte Percepe obiectele şi caracteristicile acestora în mod individual

Teoria scenariilor şi analiza tranzacţională a lui E. Berne preia, într-o viziune pragmatică, ipotezele sociobiologiei privind „genele tari” şi „genele slabe”, distincţia dintre caracterul înnăscut al „oamenilor tari” şi „oamenilor slabi” cu psihologie de stăpân şi, respectiv, de slugă. Distincţia pe care o impune E. Berne este aceea dintre Învingător şi Învins, structuri psihice după care ne vom comporta întreaga viaţă. E.Berne clasifică drept Învingător o persoană de succes din punct de vedere economic, iar Învins pe omul care caută pseudomotivaţii în spatele unor formule fataliste: „doar mie mi se întâmplă”; „niciodată nu voi reuşi”; „întotdeauna voi greşi”. Învingătorul este o persoană creativă, încrezătoare în forţele proprii, dispusă la compromisuri şi la stilul de conducere colegial, pe câtă vreme Învinsul, dacă va deţine puterea, îşi va converti sentimentul de neputinţă într-o obsesie a puterii absolute.

Din cele de mai sus nu rezultă o suprapunere perfectă: Extravertit – Învingător; Introvertit – Învins. Mai degrabă poate fi vorba de o combinație dintre tipul principal şi şi funcția inferioară a celuilalt tip. Astfel, învingătorul percepe cât mai fidel lumea înconjurătoare, judecățile sale morale sunt întemeiate pe baze raționale şi va căuta întotdeauna soluții noi la probleme noi. Învinsul însă percepe lumea prin prisma aspirațiilor sale, preia fără simț critic morala celorlalți, repetă modele vechi pentru probleme noi, se ascunde în spatele lozincilor.

Din combinarea principalelor categorii jungiene cu cele pragmatice rezultă patru tipuri de personalitate, apropiate de realitatea lumii politice, conform schemei următoare:



Empiristul – Învingător va fi un lider liberal, extravertit, dar se poate întâmpla să fie şi impulsiv şi să ia decizii pripite.

Empiristul – Învins va fi la fel de liberal, dar intolerant. În actul conducerii se va bloca adeseori în propriile concepte şi idei preconcepute.

Raționalistul – Învingător **este un idealist închis în sine care va trăi mai mult în lumea sa interioară. El este un perfecționist şi dacă interesul său personal va corespunde interesului general va depune eforturi constante să îl atingă.**

Raționalistul – Învins respectă tocmai tradițiile dar, fiind dominat de prejudecăți, are o voință deficitară care se transformă uşor în autoritarism atunci când nu-şi poate realiza obiectivele propuse.

9.5. Liderul histrionic şi liderul narcisic.

Din perspectiva culturilor de spectacol şi a jargonizării limbajului politic psihanaliza a reținut două categorii de personalități care profilează actualmente pe scena vieții politice: *liderul histronic* şi *liderul narcisic*.

Liderul histrionic.

După cum indică şi etimologia termenului aceşti lideri sunt actori înnăscuți. Au o capacitate deosebită de a juca teatru şi de a se dedubla ca şi de a capta atenția celor din jur. Dorința lor de a fi atractivi îi poate determina să adopte un comportament dramatic, seducător sau agresiv. În condiții limită sau de stress, când simt că pierd interesul şi atenția auditoriului pot recâştiga controlul asupra publicului prin crearea de evenimente sau declarații şoc în care suculența populistă a limbajului cu ingredientele lui vulgar-triviale, constituie sarea şi piperul comunicării. Secretul succesului constă în identificarea narcisică cu rolul: auditoriul este încântat, în mediocritatea lui, că liderul vorbeşte ca el, îi împărtăşeşte preocupările şi emoțiile, participă la sărbătorile lui. Liderul histrionic poate plânge la comandă, înjura ca un birjar sau debita vulgarități dacă acestea au impact emoțional cu priză la popor. Manifestările liderului histrionic găsesc în canalele mass-media un factor ideal de popularizare. "Aceste caracteristici, nu fac decât să evidențieze nesiguranța pe care o simt aceste persoane în legătură cu valoarea lor în orice altă postură diferită de cea a partenerului atrăgător. Repertoriul lor de sentimente este labil şi superficial. Tind să emită descrieri generale şi exagerate în legătură cu cei din jurul lor sau cu situațiile sau experimentele cunoscute. Nu se supun detaliilor şi nici faptelor şi nu sunt capabili să realizeze analize critice".[8]

În ce priveşte teatralitatea liderului histrionic, aceasta are două componente: schimbări afective bruşte şi atitudini dramatice exagerate. Se remarcă, de asemenea, gradul de proximalizare a discursului, disponibilitatea de a trata persoanele necunoscute ca pe nişte ființe apropiate şi intime. În aceste condiții, discursul capătă o rezonanță plastică deosebită, proiectând persoanele sau evenimentele minore la dimensiuni neobişnuite.

În ciuda acestei viziuni globale, Turner a identificat trei categorii în care pot fi clasificate personalitățile histrionice:

1. grupul seducătorilor, centrat pe sine, cu o excesivă perocupare pentru aspectul fizic;
2. grupul instabililor, caracterizat prin emoții exagerate şi schimbătoare;
3. grupul care caută cu disperare atenția şi acceptarea celorlalți, folosind un limbaj colorat şi emoții exagerate.

În toate cazurile, efectele sunt aceleaşi; consecințele pot fi foarte periculoase pe plan politic, deoarece gesturile sau promisiunile populiste nu au acoperire.

Liderul narcisic.

Apare pe fondul falimentului unor procese de socializare în primii ani ai copilăriei, în special datorită lipsei de afecțiune materne. Denumirea acestei personalități vine de la Narcis, erou mitologic grec care, văzându-şi chipul reflectat de apa izvorului şi l-a contemplat mut de admirație. De aceea, personalitățile narcisice se caracterizează prin acest principiu compensator, prin nevoia de afecțiune, de a fi admirate ca şi prin incapacitatea de a răspunde cu aceeaşi monedă la iubirea celor din jur. „Subiectul îşi supraevaluează valoarea sa personală privind capacitățile, calitățile, meritele sau orice altă fațetă a sa, ceea ce determină apariția unui sentiment de frustrare când nu este apreciat la standardele aşteptate de el.

Esența acestui concept este supraevaluarea Eului propriu, adică persoana narcisică se îndrăgosteşte de propria sa ființă, supraevaluându-şi calitățile şi minimalizându-şi sau negându-şi defectele. De aceea, persoana narcisică aşteaptă dragoste şi admirație de la alții pentru calitățile pe care nu le posedă sau pe care nu le posedă în măsura în care crede că le posedă”.[9]

Termenul „narcisism” nu înseamnă numai egoism sau egocentrism cum se presupune: el denotă, de fapt, „acea stare mentală, acea atitudine spontană a individului în care acesta se alege exclusiv pe sine ca obiect al dragostei. Nu-i vorba de faptul că nu-i iubeşte sau că îi urăşte pe ceilalți şi doreşte totul numai pentru sine, ci de faptul că sufleteşte se iubeşte pe el însuşi şi că este peste tot în căutarea unei oglinzi în care să se admire şi să-şi curteze propria imagine”.[10]

Conceptul de narcisism a fost elaborat de Freud în observațiile sale clinice făcute pe bolnavii de schizofrenie. În comportamentul acestor bolnavi, relația libidinoasă cu lumea dispare şi este transferată asupra Eului: „Libidoul care a fost retras din lumea externă a fost reportat asupra Eului şi dă naştere astfel unei atitudini care poate fi numită <narcisism>”.[11] „Narcisismul primar” reprezintă starea originară a omului din prima sa copilărie când copilul nu întreținea încă realții cu lumea externă. În cursul unei dezvoltări normale, copilul îşi intensifica relațiile sale libidinale cu lumea; dar, în anumite condiții şi datorită unor simcope în procesul de socializare libidoul este retras din obiecte şi reorientat spre Ego ceea ce generează „narcisismul secundar”, caracterizat prin frecvența afecțiunilor psihice grave. În faza primei copilării, a narcisismului primar, singura realitate pe care o percepe copilul este aceea a corpului său şi a nevoilor sale fiziologice şi afective. „El nu are încă experiența „eului” separat de „tu”. El este în stare de comuniune cu lumea, dar o comuniune care percepe conştiința individualității şi a realității. Lumea exterioară nu există pentru el decât sub formă de hrană şi de căldură necesare satisfacerii nevoilor sale şi nu ca obiecte recunoscute ca atare în realitatea lor”.[12] Pe măsură ce copilul creşte are loc un proces de diferențiere la nivelul percepției senzoriale, între obiectele care constituie lumea înconjurătoare şi un sentiment tot mai accentuat al Eului.

„Narcisismul secundar” apare în stadiile mai avansate ale vieții când copilul nu reuşeşte să-şi dezvolte capacitatea sa de a iubi sau a pierde. „Pentru individul narcisic există o singură realitate, cea a propriei sale gândiri, a sentimentelor şi nevoilor sale. El nu percepe *în mod obiectiv* lumea exterioară, adică nu o vede în termenii *ei*, în condițiile şi în nevoile ei specifice. Forma cea mai acută a narcisismului formează miezul tuturor demențelor. Bolnavul a pierdut contactul cu lumea; el s-a retras în el însuşi, incapabil să perceapă realitatea ca *atare*, în forma sa fizică sau umană, ci numai ca legată şi dependentă de viața sa personală. El *nu* reacționează la lumea înconjurătoare sau, dacă o face, o face numai prin propriul său context intern. Narcisismul constituie starea opusă obiectivității, rațiunii şi dragostei”.[13]

Narcisismul se bazează pe o stare de hipertrofiere a Eului, pe un egoism exagerat, în sensul că ideile , sentimentele şi bunurile sale sunt percepute ca fiind pe deplin reale, în timp ce persoanele şi lucrurile care nu corespund nevoilor sale nu sunt percepute decât printr-o recunoaştere intelectuală, fără vibrații afective sau morale. „În măsura în care este narcisic, individul are un dublu standard de percepție. Nu există decât el însuşi şi ceea ce-i aparține care are o semnificație, în timp ce restul lumii este mai mult sau mai puțin fără importanță sau culoare: în funcție de acest dublu standard individul narcisic manifestă grave deficiențe de judecată şi nu este capabil de obiectivitate”.[14]

La liderii politici narcisici sentimentul de securitate provine mai mult dintr-un sentiment exacerbat al valorii proprii decât dintr-un sentiment al identității cu realizările din cadrul comunității, obținute prin muncă şi efort. El se crede înzestrat cu calități extraordinare şi superior celorlalți şi îşi construieşte sentimentul identității şi al valorii sale pe baza acestei imagini narcisice. Când liderul narcisic este atacat sau criticat de adversarii săi, când meritele sale sunt minimalizate sau pierde în competiția electorală „narcisicul reacționează de obicei printr-o mânie sau furie intensă pe care, eventual, poate să nu le manifeste şi de care nu e întotdeauna conştient. Adeeori se poate constata intensitatea acestei reacții agresive prin faptul că o asemenea persoană nu va ierta niciodată pe cel ce i-a rănit narcisismul şi va simți adesea dorința de răzbunare mult mai intensă decât dacă ar fi fost atacate bunurile sau corpul său”.[15]

La oamenii politici narcisismul poate fi considerat o calitate profesională mai ales dacă liderul, convins de calitățile sale excepționale şi de misiunea sa, convinge mulțimile, care se simt atrase de oameni ce par absolut siguri de ei. „Dar liderul narcisic nu întrebuințează carisma sa narcisică doar ca un mijloc pentru succesul politic: el are nevoie de succese pentru a-şi păstra propriul său echilibru psihic. Ideea măreției şi a infailibilității sale este, în esență, fondată pe grandoarea sa narcisică, şi nu pe realizările sale efective ca ființă umană. El nu se poate dispensa de emfaza sa narcisică pentru că fondul său uman – încredere, conştiință, dragoste şi credință – nu

este foarte dezvoltat. Adeseori, persoanele foarte narcisice sunt aproape nevoite să devină celebre, pentru a nu risca depresiunea sau nebunia. Dar trebuie mult talent şi ocazii favorabile – pentru a influența pe alții într-o asemenea măsură încât aprecierile lor să ajungă să valideze aceste vise narcisice. Chiar atunci când reuşesc, aceşti indivizi sunt împinşi să caute alte succese, deoarece pentru ei orice eşec este un pericol de prăbuşire. Succesul popular este într-un fel autoterapia lor împotriva depresiunii şi a nebuniei. Luptând pentru a-şi atinge scopurile, ei luptă în realitate pentru propriul lor echilibru mental".[16]

În viața politică, pe lângă narcisismul individual, există şi un narcisism de grup în care obiectul nu mai este o persoană anume, ci grupul de referință din care el face parte şi valorile acestuia exprimate la modul necondiționat şi fără nicio cenzură rațională. A afirma că „țara mea", „națiunea mea", „religia mea" sunt cele mai bune sau cele mai frumoase pare ceva normal câtă vreme relația de apartenență trece prin sentimentul identității cu un grup şi al diferențierii față de celelalte. Sentimentul narcisic apare în condițiile adorării fetişiste şi irație nale a grupului sau a obiectului de referință, candidatul preferat, partidul propriu, echipa de fotbal favorită, un popor anume.

La polul opus, grija obsedantă pentru ordine şi eleganța vestimentației poate depăşi simpla pedanterie şi trăda un narcisism camuflat , izvorât din contemplarea propriei persoane în fața oglinzii. Ipohondria sau grija excesivă pentru propria sănătate poate fi considerată, de asemenea, o expresie a narcisismului secundar.

Pe planul comunicării politice înțelegerea mecanismelor psihice care îşi pune pecetea pe acțiunea acestor personalități are o mare importanță pentru cunoaşterea factorilor care determină anumite acțiuni sau stiluri decizionale. Astfel, dacă un om normal, conştient de propriile sale calități, nu este afectat în natura intimă a judecăților sale de valoare dacă lumea i le recunoaşte sau nu, pentru un narcisic lucrurile se schimbă total. Persoanele din această categorie, considerându-se unice şi speciale. vor să fie lăudate şi apreciate într-o manieră absolută. Interlocutorii sau colaboratorii ale căror laude şi aprecieri nu se ridică la proiecția sa despre sine îl rănesc sau jignesc profund. Pe aceste fantasme de glorie şi de putere se edifică piedestalul cultului personalității.

A treia consecință este blocarea structurilor cognitive prin blocarea structurilor comunicaționale. Neavând nevoie în preajma lor decât de persoane care să le cânte în strună, să-i laude pentru calitățile lor extraordinare, ei instituie un fel de cordon sanitar între fantasmele lor şi lumea reală. Ei vor reține din realitatea nemijlocită doar acele aspecte care le satisfac fantasmele lor de glorie şi de putere şi nu aspectele critice sau negative care i-ar obliga să dea piept cu o realitate care nu întotdeauna se modelează după imaginea lor de sine.

A patra consecință şi cea mai periculoasă derivă logic dintr-a treia. Supraevaluarea obsesivă a meritelor şi calităților personale îi face pe aceştia să nu

mai ţină seama de existenţa celorlalţi, cu nevoile şi problemele lor, a căror soluţionare reprezintă însăşi substanţa guvernării. Înconjuraţi doar de cei pe care îi consideră demni să le stea în preajmă pentru a-i flata, liderii narcisici trădează uneori psihologia „ciocoiului nou cu girofar" care, ameţit de viteza ascensiunii, uită de unde a plecat. Vorba lui George Călinescu : mâna bătătorită de coarnele plugului nu poate mângâia a doua zi mobila de mahon.

9.6. Liderii agitatorici şi liderii propagandişti

Structura partidelor politice, mai ales a partidelor ideologico-doctrinare, facilitează apariţia următoarelor tipologii de lideri: liderul *amator* şi liderul *diletant* care vor deveni liderii *agitatorici* şi liderii *propagandişti.*

În ţările ex-comuniste, în general, în România în special în primele luni de libertate politică au apărut sute de partide, profitând de copilăria fericită a primei noastre democraţii. Uşurinţa cu care se forma un partid politic se vede în denumirea acestuia: partide–trabant; partide-lift; partide de buzunar. Listele cu locatarii unui bloc pentru cheltuielile de întreţinere au fost transformate în membrii fondatori ai partidului. Familia liderului: soacră; ginere;noră; copii, a devenit nucleul conducător. Calitatea principală a acestor lideri este vorbăria, uşurinţa cu care ei promiteau soluţionarea tuturor problemelor, într-o veritabilă întrecere utopică de promisiuni, fără nici o legătură cu realitatea.

Cunoscuta tipologie a partidelor politice făcută de Marcel Prélot duce la o tipologie asemănătoare a liderilor, ceea ce arată importanţa acestora în configurarea tipului de partide:

a) *partide istorice* – trăiesc din renta viageră a prestigiului unui trecut glorios care îşi trimite razele lui strălucitoare asupra prezentului, nu întotdeauna la înălţimea trecutului. Partidul Naţional Ţărănesc şi Partidul Liberal din România sunt indisolubil legate de realizările din epoca modernă şi de numele familiei Brătianu, al lui Ion Mihalache şi Iuliu Maniu.

b*) partidele personale* îşi datorează forţa şi dezvoltarea lor unei personalităţi puternice care trage după el partidul ca o „locomotivă". El devine un simbol al coeziunii interne şi dispariţia lui de la conducerea respectivei formaţiuni politice atrage degringolada partidului. Este cazul P.S.D. după înlocuirea lui Ion Iliescu; este cazul P.N.Ţ.C.D. după moartea seniorului Corneliu Coposu.

c) *partidele cu tendinţă* sunt partidele care îşi datorează existenţa exploatării unei idei mari din sfera idealului sau interesului naţional, cum ar fi pericolul maghiar din Transilvania pentru integritatea teritorială a statului român. Acest tip de partid favorizează apariţia liderilor *agitatorici*.

d) *partidele de opinie* sunt partide ideologice. Liderii acestora sunt personalităţi rigide, dogmatice, deoarece devin slujitorii unei idei dominante, un rol

pe care trebuie să-l joace în continuare.Astfel, la unele partide, anticomunismul rămâne placa turnată a ideologiei, deşi problemele actuale sunt presante şi aşteaptă o soluționare urgentă.

e) *partidele pragmatice (de interes)* sunt partidele care urmăresc realizarea obiectivelor practice. Liderii acestora sunt personalități pragmatice, extravertite în sensul lui Jung care sunt interesați mai mult de latura practică a activității decât de ideologie. Este cazul lui Călin Popescu Tăriceanu, fost prim-ministru şi lider al Partidului Național Liberal sau al Partidului Democrat-Liberal, partid fără ideologie, constituit din oameni de afaceri.

Sistemul de partide îşi pune şi el amprenta asupra imaginii liderilor politici, mai ales în sistemele bipartidiste cu executiv puternic. În Marea Britanie, de exemplu, liderul de partid este purtătorul de cuvânt al partidului şi viitorul prim-ministru. Acestă concentrare de prerogative este amplificată după 1990 când se face simțită influența americanizării partidelor politice: promovarea în fruntea partidului a unui lider harismatic pentru a învinge adversarul în alegeri; atragerea în cadrul partidului a oamenilor de afaceri care să sponsorizeze campaniile electorale; atragerea oamenilor din industria filmului şi a spectacolului pentru a susține politicile de marketing politic şi electoral. Aceste tendințe au devenit evidente mai ales după lansarea celei de „a treia căi" între 1994 - 1997.

NOTE:

---

[1] MĂRGINEANU, Nicolae, *Condiția umană. Aspectul ei bio-psiho-social şi cultural*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1973.
[2] *The Collected Works of C.J. Jung*, Ediția H. Read, vol. VII, 1953-1978, Routledge, London, par. 43.
[3] *Ibidem*, vol. 6, par. 650.
[4] *Ibidem*, vol. 6, par. 654.

[5] *Ibidem*, vol. 6, par. 628
[6] *Ibidem*, vol. 6, par. 640.
[7] *Ibidem*, vol. 6, par. 610.
[8] BELLOC, Amparo; FERNANDEZ, Alvarez, Hector, *Trastornos de la personalidad*, Editura Sintesis, Madrid, 2005, p. 82.
[9] HORNEY, Karen, Direcţii noi în psihoanaliză, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995, p. 84.
[10] YILBOORG, Gregory, Loneliness. In: Atlantic Monthrly, ianuarie, 1938.
[11] FREUD, Sigmund, On Narcisism. In: *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 14, Strachey, Hogarth Press, Londra, 1939.
[12] FROMM, Erich, The Sane Society. In: FROMM, Erich – *Texte alese*, Editura Politică, Bucureşti, 1983, p. 65.
[13] FROMM, Erich, The Sane Society. In: FROMM, Erich – *Texte alese*, Editura Politică, Bucureşti, 1983, pp. 66-67
[14] FROMM, Erich, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Fawcett, Publications Inc., Green Wich, Connecticut, 1973, p. 220.
[15] *Ibidem*, p. 223.
[16] FROMM, Erich, The Sane Society, In: Fromm, Erich, *Texte alese*, Editura Politică, Bucureşti, 1983, p. 466-467.

CONCEPTE CHEIE:

Tip, tipologie, extravertit, introvertit, narcisic, histrionic, coleric, sangvin, melancolic, flegmatic, autoritar, dictatorial, democrat, stil de conducere.

ÎNTREBĂRI:

1. Analizaţi criteriile de clasificare a liderilor politici.
2. Evidenţiaţi locurile de contact dintre criteriile ideologice şi cele psihologice.
3. Analizaţi diferenţele dintre:
   a) liderii colerici şi liderii sangvini;
   b) liderii extravertiţi şi liderii introvertiţi
   c) liderii histrionici şi liderii narcisici
4. Demonstraţi importanţa criteriilor psihanalitice şi neurologice de clasificare a liderilor.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

A. În limba română.

ACCOCHE, Pierre; RENTCHNICK, Pierre – *Bolnavii care ne conduc*. Editura Z, Bucureşti, 1998.

ADLER, Alfred – *Cunoaşterea omului*. Editura IRI, Bucureşti, 1996.

BEREJKOV, Valentin – *În umbra lui Stalin*. Editura Lider, Bucureşti, 1994.

BETEA, Lavinia – *Psihologie politică. Individ, lider, mulţime în regimul comunist*. Editura Polirom, Iaşi, 2001.

BÂRLĂDEANU, Alexandru – *Dej, Ceauşescu, Iliescu*. Editura Lider, 1996.

BOIA, Lucian – *Mitologia ştiinţifică a comunismului*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

BOIA, Lucian – *Două secole de mitologie naţională*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

BRUCAN, Silviu – *Generaţia irosită. Memorii*. Editura Univers and C. Hogaş, 1992.

BULLOCK, Alain – *Adolf Hitler*. Editura Elit, Iaşi, 2001.

CAILLOIS, Roger – *Omul şi sacrul*. Ediţia a II-a. Editura Nemira, Bucureşti, 1994.

CARTOJAN, Nicolae – *Istoria literaturii române vechi*. Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

CASSIRER, Ernst – *Filosofia formelor simbolice*. Vol. 1, 2 şi 3, Paralela 45, Bucureşti, 2008.

CHENG, Anne – *Istoria gândirii chineze*. Polirom, Iaşi, 2001.

CHICIUDEAN, Ion; HALIC, Bogdan – *Imagologie. Imagologie istorică*. Editura Comunicare.ro, Bucureşti, 2005.

DOGAN, Mattei – *Sociologia politică*. Editura Alternativ, Bucureşti, 1999.

CÂMPEANU, Pavel – *Ceauşescu, anii numărătorii inverse*. Editura All, Bucureşti, 2002.

CODOBAN, Aurel – *Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*. Editura Polirom, Iaşi, 1979.

CURTICEANU, Silviu – *Mărturia unei istorii trăite. Imagini suprapuse*. Editura Albatros, Bucureşti, 2000.

DORNA, Alexandre – *Liderul harismatic*. Editura Corint, Bucureşti, 2004.

DORNA, Alexandre – *Fundamentele psihologiei politice*. Editura Comunicare.ro, Bucureşti, 2004.

DURAND, Gilbert – *Stucturile antropologice ale imaginarului*. Editura Univers, Bucureşti, 1997.

EDELMAN, Murray – *Utilizarea politică a simbolurilor*. Editura Polirom, Iaşi, 2003.

EMINESCU, Gheorghe – *Napoleon Bonaparte*. Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1986.
ELIADE, Mircea – *Sacrul şi profanul*. Ediția a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
ELSIN, Jean, Claude – *Dumnezeu şi puterea. Teologie şi politică în Occident*. Editura Anastasia, Bucureşti, 2001.
FREUD, Sigmund – *Opere*. Vol. 1, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1991.
FROMM, Erich – *Texte alese*. Editura Politică, Bucureşti, 1983.
GALLO, Max – *Italia lui Mussolini*. Editura Politică, Bucureşti, 1969.
GERNET, Jacques – *Lumea chineză*. Vol. 1, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
GIRARDET, Raoul – *Mituri şi mitologii politice*. Institutul European, Iaşi, 1996.
GIRARD, Réne – *Violența şi sacrul*. Editura Nemira, Bucureşti, 1995.
GRABAR, André – *Iconoclasmul bizantim. Dosarul arheologic*. Editura Meridiane, Bucureşti, 1991.
HITLER, ADOLF – *Mein Kampf*. Vol. 1-2, Editura Pacifica, Bucureşti, 1993.
HORNEY, Karen – *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*. Editura IRI, Bucureşti, 1998.
HORNEY, Karen – *Direcții noi în psihanaliză*. Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995.
IONESCU, Ghiță – *Oameni de stat într-o lume interdependentă*. Editura All, Bucureşti, 1998.
JELEV, Jeliu – *Omul şi ipostazele personalității sale*. Editura Didactică şi Pedagocică R.A. Bucureşti, 1995.
JUNG, Carl, Gustav – *Tipuri psihologice. Editura Humanitas*, Bucureşti, 1997.
KALTENMARK, Max – *Filosofia chineză*. Ediția a IV-a. Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
KERTZER, David, I. – *Ritual, politică şi putere*. Editura Univers, Bucureşti, 2002.
KUNZE, Thomas – *Ceauşescu, o biografie*. Editura Vremea, Bucureşti, 2002.
LAYTON, Geoff – *Germania: al Treilea Reich, 1933-1945*. Editura All, Bucureşti, 1996.
LYNCH, Mychael – *Stalin şi Hruşciov. U.R.S.S., 1924-1964*. Editura All, Bucureşti, 1994.
MACHIAVELLI, Nicollo – *Principele*. Editura Meridiane, Bucureşti, 1994.
MĂGUREANU, Virgil – *Declinul sau apoteoza puterii?* Editura RAO, Bucureşti, 2005.
MARKOU, Lily – *Stalin – viața privată*. Editura Minerva, Bucureşti, 1994.
MEDVEDEV, Roy – *Oamenii lui Stalin*. Editura Meridiane, Bucureşti, 1993.
MEDVEDEV, Roy – *Despre Stalin şi Stalinism. Consemnări istorice*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

MOSCOVICI, Serge – *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*. Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, Iaşi, 1995.
NICULESCU, MIZIL, Paul – *O istorie trăită*. Vol. 1, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997; Vol. 2, Editura Democraţia, Bucureşti, 2003.
PANOFSKY, Erwin – *Artă şi semnificaţie*. Editura Meridiane, Bucureşti, 1981.
PAVELESCU, Vasile – *Culmi şi abisuri ale personalităţii*. Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1971.
PLATON – *Omul politic*. In: *Opere*, vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.
PLATON – *Republica*. In: *Opere*, vol. III, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
POPESCU, Dumitru – *Am fost şi cioplitor de himere*. Editura Express, Bucureşti, 1994.
POPESCU, NEVEANU, Paul – *Personalitatea şi cunoaşterea ei*. Editura Militară, Bucureşti, 1969.
RĂDULESCU – MOTRU, C. – *Personalismul energetic*. Editura Casei Şcoalelor. Bucureşti, 1926.
RĂDULESCU – MOTRU, C – *Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor*. Editura Casei Şcoalelor. Bucureşti, 1931.
READ, Herbert – *Imagine şi idee*. Editura Meridiane, Bucureşti, 1975.
RADEŢKI, Edouard – *Stalin*. Editura Aquila 93, Bucureşti, 2005.
ROBSON, Mark – *Italia: liberalism şi fascism*, 1870 – 1945. Editura All, Bucureşti, 1997.
ROUX, Jean Paul – *Regele. Mituri şi simboluri*. Editura Meridiane, Bucureşti, 1998.
SANTINI, André – *Aceşti imbecili care ne guvernează. Manual lucid şi autocritic pentru uzul oamenilor politici*. Editura Amarcord, Timişoara, 1999.
SARTORI, Giovanni – *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune şi postgândirea*. Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.
SARTRE, Jean Paul – *Imaginaţia.* Editura Aion, Oradea, 1997.
SCHWARTZENBERG, Roger Gérard – *Statul spectacol.* Editura Antet, 1998.
SENELLART, Michel – *Artele guvernării. De la conceptul de regimen medieval la cel de guvernare.* Editura Meridiane, Bucureşti, 1998.
SPEER, Albert – *În umbra lui Hitler. Memorii*. Vol. 1 şi 2, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.
TĂNĂSOIU, Carmen – *Iconografia regelui Carol I. De la realitate la mit*. Editura Amarcord, Timişoara, 1999.
VOLKOGONOV, Dimitri – *Troţki. Eternul candidat*. Editura Lider, Bucureşti, 1996.
WEBER, Max – *Politicul. O vocaţie şi o profesie*. Editura Anima, Bucureşti, 1992.

WŰNENBŰRGER, Jean Jacques – *Filosofia imaginilor*. Editura Polirom, Iaşi, 2004.
WŰNENBŰRGER, Jean Jacques – *Imaginariile politicului*. Editura Paideea, Bucureşti, 2005.
ZISULESCU, Ştefan – *Caracterul*. Editura Didactică şi Pedagogică, 1978.
ZLATE, Mielu – *Eul şi personalitatea*. Editura Trei, Bucureşti, 2002.

B. În limbi străine.

ADORNO, Th. W. et alii – *The Authoritarian Personality*. Harper, New York, 1950.
ALLPORT, Gordon, W - *Personality: A Psyhological Interpretation*, New York, Holt, 1937.
ALLPORT, Gordon, W – *Pattern and growth in personality*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961.
ALLPORT, Gordon, W – *The person in psychology: selected essays*. Boston, Beacon, 1968.
ANDRERSON, P. – *The president's Men.* New York, Doubleday Inc., Garden City, 1968.
ANSART, Pierre – *La gestion des passions politiques*. Paris, L'Age de l'Homme, 1983.
ARON, Raymond – *République impériale, Les Etats-Unis dans le monde*. 1945-1972, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
BARBER, John, D. - *The law makers*. New Haven, Yale University, 1965.
BARBER, John, D. - *The presidencial character: Predicting performance in the White House*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1972.
BERNSTEIN, C., WOODWARD, B. - *All the President's men*. New York, Warner, 1974.
BERRINGTON, H. – The Fiery Chariot: British prime minister and the search for love., In: *British journal of political science*, nr. 4, iulie, 1974, p. 345-369.
BERTAUX, Denis – L'approche biographique: sa validite méthodologique, ses potentialités. In: *Cahiers internationaux de sociologie*. vol. LXIX, 1980.
BRECHER, M. - Nehru: *a political biography*. Oxford University Press, London, 1959.
BROWNING, R.; JACOB, H. - Power motivation and the political personality. In: *Public Opinion Quarterly*. nr. 28, 1964, p. 75-90.
BUCHANAN, W.; CANTRILL, H. - *How nations see each others*. Urbana, University of Illinois Press, 1953.
BURNS, J. - *Presidential gouvernment*. Boston, Houghton Mifflin Co., 1975.
CASTORIADIS, C. - *L'institution imaginaire*. Paris, Seuil, 1975.

CATTELL, R. B. - *La personalité*. Paris, P.U.F., 1950.
CHENOT, B. - *Etre ministre.* Paris, Plon, 1967.
CHESEN, E. S. - *President Nixon's psyhiatric profil*. New York, Peter Veyden, 1973.
CHRISTIANSEN, B. - *Attitudes toward foreign affairs as a function of personality*. Oslo University Press, Oslo, 1959.
CLARK, K. B. - *Pathos of power*. New York, Harper and Row, 1974.
CLAUSEN, A. R. – *How congressmen decide: a policy focus*. New York, St. Martin's Press, 1973.
CLINCH, Nancy - *The Kennedy neurosis*, New York, Grasset et Dunlop, 1973.
COHEN, Samy - *Choix des collaborateurs du général de Gaulle á l' Elysée* (1959-1969). In: Pilleul, Paris, Plon, 1979.
COHEN, Samy - *Les conseillers du Président: de Charles de Gaulle á Valery Giscard d' Estaing.* Paris, P.U.F., 1980.
COOPERSMITH, S. - *Studies in self-esteem*. In: *Scientific American*, nr. 218, februarie 1968, p. 96-106.
DAHL, R. A. - *Qui gouverne?* Armand Colin, Paris, 1961.
DAVIDS, A.F. - *Private Politics: a study of five political Outlooks*. Melbourne University Press, 1966.
DAVIES, J. C. - *Human nature in Politics*. Wiley, New York, 1963.
DICKS, H. V. - Personality traits and national socialist ideology, In: *Human Relations*, III, 1950, pp. 111-154.
DICKS, H. V. - *The Authoritarian Personality. A critical appreciation*. In: *Human relations*, IV, 1951, pp. 203-211.
DI RENZO, G. J. - *Personality Power and Politics: a social psychological Analysis of the Italian Deputy and his Parliamentary system*. Notre Dame, Indiana University of Notre Dame Press, 1967.
EDELMAN, M. - *Political as symbolic action*. Markham, Chicago, 1964.
EDINGER, L. J. - *Kurt Schumacher: a study in Personality of Political Behaviour*. Stanford University Press, 1965.
EDINGER, L. J. - *Political Leadership in industrialized Societes*. J. Wiley and Sons, New York, 1968.
EMS, A. - *Personality in Politics*. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1976.
ENRIQUEZ, E. - *De la Horde á l'Etat*. Gallimard, Paris, 1983.
ERIKSON, E. H. - *Hitler's Imagery and German youth.* In*: Psychiatry*. nr. 5, 1942, p. 475-493.
ERIKSON, E. H. - *Luther avant Luther, Psychanalise et l' histoire*. Flammarion, Paris, 1968.
ERIKSON, E. H. - *Enfance et société* . Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959.

EYSENCK, H. J. - *The Psychology of Politics*. Routledge and Kegan Paul, London, 1954.
EYSENCK, H. J. - *The structure of human personality*, ediția a III-a, Methuen, London, 1970.
FABER, Doris - *The mothers of American Presidents*. New American Library, New York, 1968.
FERRAROTI, F. - *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales.* Librairie des Méridiens, Paris, 1983.
FREDERICH, K. – Political leadership and the Problem of charismatic Power. In: *Journal of Politics*. 1, nr. 23, 1961, p 3-23.
FROMM, E. – *La peur de liberté.* Buchet-Chastel, Paris, 1941.
FROMM, E. – *La passion de détruire de la destructivité humaine*. Robert Laffont, Paris, 1973. *Anatomie.*
GARDNER, J., F. - *Leadership and the cult of personality*. J. M. Dents and Sons Ltd., London, 1974.
GRAWITZ, Madeleine - L' accés des femmes à la politique et la personnalisation du pouvoir. In: *La personnalisation du pouvoir*. P.U.F., Paris, 1964.
GREENSTEIN, F. J. - *Personality and Politics. Problems of Evidence, Inference and Conceptualization.* Markham, New York, 1969.
GREENSTEIN, F. J.; LERNER, M. - *Personality and social system*. Wiley and Sons, New York, 1970.
GREENSTEIN, F. J.; LERNER, M. - *A source – book for the study of personality and Politics.* Markham, Chicago, 1971.
HARGROVE, E. C. - *Presidential leadership: Personality and Political Style*. Mac Millan, New York, 1966.
HARGROVE, E. C. - *The power of the modern Presidency*. A Knopf Inc., New York, 1974.
HERMANN, M. G. - *A psyhological examination of political leaders*. Free Press, New York, 1977.
HOFFMANN, I.; HOFFMANN, S. - *De Gaulle, artiste de la politique*. Seuil, Paris, 1973.
JANOWITZ, Morris - The systematic analysis of political biography. In: *World Politics*. nr. 6, 1954, p. 405-412.
KANTAROWITZ, E. - *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Age*. Gallimard, Paris, 1989.
KATZ, E., LAZARSFELD, P. - *Personal Influence*. The Free Press, New York, 1955.
KERSHAW, I. - *Hitler. Essais sur le charisme en politique*. Gallimard, Paris, 1987.
KENISTON, K. - *Radicals and militants*. Lexington, Mass., D. C. Health, 1973.
KIRKPATRICK, Joan - *Political woman*. Basic Books, New York, 1974.

KLUCHOHN, Clyde; MURRAY, H. - *Personality in Nature, Culture and Society*. A Knopf, New York, 1956.
LASSWELL, H. D. - *Psychopatologynd Politics*. Chicago Press, University of Chicago, 1939.
LASSWELL, H., D. - *Power and Personality*. Norton, New York, 1948.
LASSWELL, H. D., KAPLAN, A. - *Power and Society*. New Haven, Yale University Press, 1950.
LASSWELL, H. D., LERNER, D. - *World Revolutionary Elite: studies in coercive ideological Movements*. Cambridge , Massachussets, MIT Press, 1965.
KNUTSON, Jeanne – *The human basis of the Polity: a study of the psychology of Political Men*. Aldine, New York, 1972.
KNUTSON, Jeanne - *Handbook of political psychology*. Jossey Bass, San Francisco, 1973.
KNUTSON, Jeanne - *Psychology variables in political recruitment: an analysis of party activists.* Berkley, The Wright Institute, 1975.
KOENIG, G. – *The Chief executive*. Harcurt, Brace, Inc., New York, 1972.
KOGAN, N., WALLACH, M. A. - *Risk taking: a study in cognition and personality.* Holt, Rinehart and Winston, New York, 1964.
KOHUT, H. - *Forms and transformations of narcisism*. Aronson, New York, 1976.
KOHUT, H. - *The restoration of the self.* Intern. Univ. Press, New York, 1977
LANE, R. E. - Motives for Liberty, Equality and Fraternity. The effects of Market and State. In: *Political Psychology*, Toamna, vol.1, nr. 2, 1970.
LANE, R. E. - *Government and selfesteem*. In: *Political Theory*, vol. 10, nr. 1, Februarie, p. 5-31.
LIPSET, S. M. - *Political Man*. *The Social Bases of Politics.* Doubleday and Co., Inc. Garden City, New York, 1960.
LITTLE, Graham, - *Politics and Personal Style*. Melbourne, Nelson, 1973.
MARTIN, E. D. - *The tolerant personality*. Wayne Univ. Press, Detroit, 1961.
MATTHEWS, D. R. - *U.S. Senators and their World*. University of North Carolina Press, Passadena, 1960.
MAZLICH, B. - *The revolutionary ascetic: evolution of a political type.* Basic Books, New York, 1976.
McCARRY, J. L. - *Psychology of Personality*. Grove, New York, 1959.
McCLELLAND, D. C. - *The achievement motive*. Appleton - Century Crofts, New York, 1953.
MILGRAM, S. - *Soummision à l' autorité: un point de vue expérimental*. Calmann-Lévy, Paris, 1974.
MUMFORD, L. - *The task of modern biography*. In: *English Journal*. Nr, 23, 1934, p. 1 - 9.

MURPHY, G. - *Personality: a biosocial approach to origines and structure*. Harper, New York, 1947.
NEUSTADT, R. E. - *Les pouvoirs de la Maison Blanche*. Economică, Paris, 1960.
NIMMO, D. D. - *Popular image of politics. A taxonomy*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974.
NIXON, R. - *Leaders, Ceux qui ont changé le monde*. Paris, Plon, 1984.
PAIGE, C. D. - *Political leadership*. Free Press, New York, 1972.
PAPER, L. J. - *The promise and the performance*. Company Publishing Inc., New York, 1975.
PARSONS, T. - *Social structure and personality*. Free Press, New York, 1964.
REEDY, G. E. - *The Twilight of the Presidency*. New Amer Library, New York.
RENSHON, S. A. - *Psychological needs and political behaviour*. Free Press, New York, 1974.
ROKEACH, M. - *The open and the closed mind*. Basic Books, New York, 1960.
ROKEACH, M. - *The nature of human value*. Free Press, New York, 1973.
ROSENBERG, M. - *Conceiving the Self*. Basic Books, New York, 1979.
ROSSITER, C. – *The American Presidency*. Time Inc., New York, 1960.
SCHEIN, E. et alii – *Coercive persuasion.* Norton, New York, 1961.
SCHLESINGER, A. M. - *The Imperial Precidency*. Popular Library, New York, 1971.
SCHLESINGER, A. M. - *Ambitions and Politics: political carrers in the U.S.A*. Raol McNally, Chicago, 1960.
SCHWARTZ, D. C. - *Political Alienation and Political Behaviour*. Illinois, Aldane, Chicago, 1973.
SEARS, D. O., McCONAHY, J. B. - *The politics of violence*. Houghton, Mifflin, Boston, 1973.
SEGALL, M. H. - *Human behaviour and Public Policy: a political Psychology*. Elmsford, Pergamon Press, New York, 1977.
SIDNEY, H. - *A very personal Presidency*. Athenaeum, New York, 1968.
SMELSER, N. - *Personality and Democratic Politics*. Berkeley, University of California Press, 1978.
SOROKIN, P. A. - *Society, culture and personality*. Harper and Row, New York, 1962.
STONE, W. F. – *The psychology of politics*, Free Press, Collier, McMillan Publishing, New York, 1974.
SULEIMAN, E. – *Les hauts fonctionnaires et la politique*. Seuil, Paris, 1976.
THORSON, T. – *Biopolitics*. Holt, Rinehart and Winston, New York, 1970.
TOURNOUX, R. - *Pétain et de Gaulle*, Plon, Paris, 1980.
TUCKER, R., C. - *The Soviet Political Mind*. Praeger, New York, 1963.

VERBA, S. - *Small groups and political behaviour: a study of leadership*. Princeton University Press, 1961.
WEBER, Max - *Gemeinschaft und Gesellschaft*, vol. 1 şi 2, Beck Suhrkampf Verlag, Tübingen, 1922.
WICKER, Tom - *The influence of personality upon politics*. W. Morrow and Company Inc., New York, 1968.
WILDAVSKY, A. - *Perspectives on the Presidency*. Little Brown, Boston, 1975.
WATSON, D. - *Mood and temperament*. Guilford Press, New York, 2000.
WINTER, D. G. - *The power motive*. Free Press, New York, 1973.
WOLFENSTEIN, E. V. - *The revolutionary personality*: *Lenin, Trotky, Gandhi*. Princeton University Press, 1967.
WOLFENSTEIN, E. V. - *Personality and Politics*. Belmont, California, Dickenson, 1969.
ZUCKERMAN, M. - *Psychobiology of personality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.